

La naturaleza como texto

Hermenéutica y crisis medioambiental

Raúl Villarroel



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EL SABER Y LA CULTURA



CUBIERTA
René Magritte.
La isla del tesoro (detalle), 1942.
Musées Royaux des Beaux-Arts, Bruselas.

La naturaleza como texto
Hermenéutica y crisis medioambiental

EL SABER Y LA CULTURA

Avda. Bernardo O'Higgins 1050, Santiago de Chile.

editor@universitaria.cl




ISBN 956-11-1911-0

Texto compuesto en tipografía *Bembo 11/14*

Se terminó de imprimir esta
PRIMERA EDICIÓN
de 1.000 ejemplares,
en los talleres de Imprenta Salesianos S.A.,
General Gana 1486, Santiago de Chile,
en diciembre de 2006.

DISEÑO DE PORTADA Y DIAGRAMACIÓN
Paula Díaz Rodríguez
Yenny Isla Rodríguez

www.universitaria.cl

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Raúl Villarroel

La naturaleza como texto

Hermenéutica y crisis medioambiental



EDITORIAL UNIVERSITARIA

"Incluso medido en el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad sino poder y conciencia del poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad [...] *Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la tan irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros [...]."

La genealogía de la moral. Friedrich Nietzsche



Para mis hijos Paz, Joaquín y Sol



ÍNDICE

PRÓLOGO

A menos que se piense en una lógica de desarrollo intelectual diferente a la de las intuiciones filosóficas, que se tardan años en madurar y hacerse conscientes para su propio autor, el momento de la escritura del prólogo de una obra normalmente se distancia un tiempo considerable del texto mismo al que va a anteceder.

En ese minuto postrero en que por razones editoriales el pensador se decide a recaer sobre su trabajo de un modo reflexivo, en realidad ya ha pasado mucha agua bajo los puentes. Seguramente el río ya no es el mismo que era cuando el rumor de su curso lo motivó a hacerse cargo del problema que ahora contempla desde la distancia. Ya no puede saber con exactitud si, así expuesto como está en la obra, le pertenece o no, lo refleja o no, tanto como alguna vez lo creyó.

Comienza, entonces, para él un fatigoso trabajo de reconstrucción psicológica del espíritu que lo invadía en el momento en que llegó a plasmar aquellas intuiciones. Pero, ahora que no dejan de parecerle un tanto ajenas, debe reivindicarlas con nuevas palabras, con nuevas convicciones, para presentarlas y entregarlas al mundo liberadas de su pertenencia. Desde este momento, serán los lectores quienes decidan la suerte de su obra. Lo harán en función de cómo o cuánto puedan ser persuadidos por este nuevo texto que se superpone al anterior, que lo antecede artificialmente, y lo regula desde referencias nunca antes contempladas.

Mucho de esto forma parte de mi propia experiencia, puesto que el libro que presento a continuación tuvo su origen primario en un trabajo de tesis con el que hace ya varios años obtuve el grado de Doctor en Filosofía en la Universidad de Chile, mi *alma mater.* Cuánto puedan haber evolucionado esas ideas, o cuánto de ellas ha ido quedando en el olvido, sepultado bajo nuevas certidumbres, es algo difícil de determinar en este instante. Debido a ello es que mirar nuevamente aquel esfuerzo puede ser incluso más complejo que el hecho mismo de haberlo llevado a cabo.

Por cierto que no exenta de dificultades, como cualquier aventura intelectual, la escritura de ese trabajo doctoral ocupó la mayor parte de

mi tiempo durante años. Me privó de incontables horas de sueño en las que fatigosamente intenté arribar al resultado que me había propuesto alcanzar cuando, pese a todo, creí posible formular una investigación referida al fenómeno de la crisis medioambiental de nuestra época. No sé bien tampoco con cuanta convicción pude abrazar entonces aquella idea, ni puedo recordar con exactitud todas las resistencias que debí enfrentar para dotar a mi trabajo de la legitimidad que el medio universitario al que pertenezco me exigía demostrar.

Recuerdo sí que se me advirtió que escribir un texto como el que yo pretendía era algo que me pondría fácilmente fuera de las fronteras de la filosofía. Que las ideas de los autores que estaba considerando para fundamentar mis propios planteamientos no daban lugar a la obtención de las conclusiones que esperaba extraer. Esas fueron sólo algunas de las vallas que debí tratar de franquear para culminar este propósito. No sé bien si finalmente habré logrado sortearlas con éxito. En realidad, mi propia investigación me hizo entender que un texto se libera de su autor y queda abierto y dispuesto para todos quienes sepan leer. Ellos son, en definitiva, quienes lo juzgan y deciden su suerte. Sólo sé que innumerables veces sucumbí ante la fuerza de aquellas advertencias y caí desalentado por el peso de la autoridad filosófica de entonces, que buscaba imponerme su sesgo a través de muchas recomendaciones, no siempre tan sutiles como yo hubiera preferido.

Sin embargo, el paso del tiempo fue reforzando mi convicción preliminar y me permitió ver cada vez con mayor validez la alternativa de reflexionar en torno a un problema que a todas luces no era menor. Un problema que bien podía ser considerado como uno de los más significativos o trascendentes que se le pueden plantear al pensar en nuestra época.

Así es como hoy, ya con una cierta distancia respecto de aquellas vicisitudes, puedo contemplar con más tranquilidad ese momento anterior de mi experiencia. Y aunque ahora me cuesta reivindicar a cabalidad el empeño teórico desplegado, de todas maneras siento que en gran medida la promesa que me formulé en un comienzo está cumplida. Refuerza mi convicción, constatar que el libro que los lectores tiene ante sus ojos se viene a sumar, con mayor o menor acierto —no me corresponde a mí decirlo—, a una larga lista de trabajos coincidentes, que han enfrentado también la necesidad de llamar la atención respecto a una cuestión decisiva para la vida humana como es la problemática medioambiental. Sobre todo porque ella puede ser asumida, con toda propiedad, como una auténtica

preocupación de la filosofía. Más aún cuando se basa en la posibilidad surgida del propio giro hermenéutico del pensamiento contemporáneo, que legitima un ejercicio interpretativo donde la naturaleza puede ser leída como un texto, por el sujeto depotenciado de nuestro tiempo, y cuando un sentido inexcusable de responsabilidad nos reclama desde el cada vez más incierto futuro del mundo.

Ahora bien, nobleza obliga, debo decir que este esfuerzo ha sido compartido, pues, de no ser por la generosa contribución de muchas personas cercanas, nada de esto habría llegado a manos de los lectores. Agradezco, por tanto, a todos quienes tuvieron la solidaria disposición para ofrecerme su tiempo, conversando conmigo, debatiendo u opinando acerca de los asuntos que el libro trata de indagar; a ellos les debo buena parte de la inspiración; en especial a mi amigo y colega Roberto Campos Garro.

Agradezco también muy sinceramente a la profesora María Isabel Flisfisch Fernández, Decana de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile hasta 2006, y al profesor Camilo Quezada Bouey, Vicerrector de Investigación y Desarrollo hasta el mismo año, sin cuyo apoyo estas páginas no podrían haberse publicado.

Finalmente, quiero expresar mis agradecimientos, muy en particular, a la profesora Ana Escríbar Wicks, y a todos mis compañeros del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, por acogerme en esa comunidad fraternal de comunicación y pensamiento en la que estas ideas germinaron.

Santiago de Chile, octubre de 2006.

Nota: Algunas partes de este libro incorporan resultados del Proyecto de Investigación DI SOC 05/02-2, financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de Chile en el año 2005.

EXORDIO

"Tomé aquella idea al vuelo y eché mano de las primeras palabras que se me ocurrieron para fijarla, temeroso de que se me volara otra vez. Y ahora la han matado aquellas palabras vanas, y cuelga flojamente de este guiñapo verbal, y apenas me doy cuenta de la alegría que sentí al coger aquel pájaro".

Friedrich Nietzsche. *La Ciencia Jovial*. § 298.

La idea es la siguiente. La ética estuvo en la historia, movió de algún modo al mundo. Aunque, afirmar que ha estado es muy diferente a señalar que lo siga estando o que estará en lo sucesivo. El tema de fondo no parece ser su continuidad sino más bien su ruptura, su final. Hoy en día se podría aseverar (con dramático sentido) que no nos queda sino una evidencia palpable como lo más a la mano: la interpretación de que el mundo se resiste a seguir confiando en los cánones habituales, a seguir mostrándose como posible para una experiencia moral en relación con el fracaso de los proyectos éticos anteriores, en razón de sus acusadas y estructurales deficiencias. Algunos piensan que reanimar un programa de este tipo en nuestra época es un intento fútil, cosmético, sólo metafísico. A partir de aquí, entonces, la pregunta necesaria sería: ¿está la filosofía sólo para constatar lo que se muestra como realidad, porque no podemos hacer ni proponer otra cosa si buscamos pensar de modo esencial?, ¿o la filosofía (sin que con ello deje de serlo) debe eludir esa mera y desinteresada constatación —que parece lejana a lo habitual y característicamente humano— para establecer aquellas coordenadas no advertidas hasta ahora, que puedan orientar la deliberación y la acción humana y preparar un nuevo arraigo responsable en el mundo tecnocientífico?

Esta pregunta fundamental moverá a la siguiente reflexión. De ella se intentará salir a través de un largo rodeo, de una suerte de circunloquio interminable e irreductible a cualquier proposición definitiva de algo

nuevo. Porque no se trata de la novedad (eso es muy moderno, claro está). Pero, entonces, ¿se trata, acaso, de hacerse a un lado de aquello que acontece, porque al pretender enfrentarlo con las herramientas teóricas habituales de la filosofía se sacaría de su verdadero lugar al pensar, se le desnaturalizaría de tal modo que, ante ello, los filósofos se verían obligados a pensar de nuevo en cómo pensar?. Este dilema dio forma a buena parte de la reflexión filosófica del siglo XX. Pero hoy ya es el siguiente. ¿Será ese el el problema todavía? ¿Es posible sostener en nuestra época que se puede pensar éticamente sin privar de originariedad al pensar filosófico? En las páginas siguientes buscaremos responder afirmativamente a esta interrogante. En efecto, lo que se intentará esclarecer desde ahora en adelante es el modo en que ello nos parecerá posible. La proposición será nuestra, la evaluación del resultado corresponderá a los lectores.

INTRODUCCIÓN

La preocupación central que define a este libro se relaciona en último término con la crisis de la modernidad —en aquello que se refiere a su comprensión del ser como fundamento y a su noción de subjetividad—, aunque se relaciona en primer lugar con un fenómeno conexo, aquel referido a la dificultad que se le plantea al pensamiento filosófico cuando se enfrenta a la posibilidad de proyectar una ética y, prescindiendo de aquella comprensión, ya no responde a dicha tarea desde el sistema metafísico de la verdad, porque ella ha devenido "ficción".

El conjunto experiencial y epocal dentro del cual hay que situarse para comprender este propósito puede ser descrito como aquel que la hermenéutica circunscribe y proyecta. De él se desprende, por tanto, el plano basal de esta reflexión. A partir de él se puede avanzar hacia la descripción y sistematización de los planteamientos que aquí se presentarán.

La tesis fundamental del libro, por lo tanto, puede sintetizarse así: Existe la posibilidad de formular las condiciones generales de desarrollo de una ética para el presente basándose en el pensamiento hermenéutico y haciendo de la interpretación la operación de sentido que lo permite.

Luego, lo que se pretenderá explicitar a través del siguiente desarrollo es la manera particular en que es posible pensar en una dimensión ética de la vida en el contexto de la actual sociedad tecnocientífica; particularmente en nuestro momento, cuando la exacerbación de la conciencia científica que domina a la época ha ignorado, más ciegamente que nunca, que el debate acerca de los fines verdaderos de la sociedad humana, o la pregunta por el ser, incluso en plena época del predominio del hacer, así como el recuerdo de nuestro origen histórico y la proyección de nuestro futuro, en realidad, dependen de un saber que no es ciencia, aunque, sin embargo, dirige y define la praxis humana; incluso cuando esa misma praxis se orienta decididamente al desarrollo y la aplicación de la propia ciencia.

Ahora bien, como se puede advertir desde ya, dicha ética buscará ser comprendida desde una perspectiva postmetafísica; es decir, a partir de la crisis disolutiva de la modernidad. Como se ha enunciado, luego del

quiebre de la comprensión del ser como fundamento y la agonía de la subjetividad cartesiana mostrada por la tradición de pensamiento que se inicia con Nietzsche, y se remonta hasta nuestros días. Esta ética hermenéutica, entonces, se pensará desde una radical historicidad, sin apelar a estructuras esenciales que puedan determinar canónicamente orientaciones para la deliberación y la acción en nuestro tiempo.

En esta perspectiva, y siguiendo en ella al filósofo italiano Gianni Vattimo, la interpretación emerge entendida como un evento de naturaleza dialógica, que permite a los diferentes interlocutores ponerse en juego en condiciones de igualdad y comprenderse sólo en la medida en que ellos son a su vez comprendidos dentro de un horizonte ontológico de carácter postmetafísico, del que en realidad no disponen sino que más bien los dispone a ellos como tales, es decir, que los define como interlocutores siempre válidos, independientemente de su filiación teórica o disciplinaria o de su estatuto epistemológico. Por eso, aquí se entiende que la posibilidad de articulación de un pensamiento ético sólo puede ser remitida a una dimensión meramente retórica y en ningún caso fundamental; en términos de un simple ajuste de las diversidades, o de reconstrucción de la discontinuidad y la dispersión entre presente y pasado, como lugar de reunión de una multiplicidad de discursos (los de los *media*, de la informática, la crítica artística y literaria, las ciencias sociales, etc.), entendiendo que todas estas formas simbólicas pueden considerarse de manera legítima como lugares pertinentes para una posible experiencia moral. Ahora bien, con legítimo derecho se podría acusar al gesto hermenéutico así entendido (subyacente al intento de constitución de un pensamiento ético en este sentido) de representar la expresión —tal vez muy acabada— de una mera técnica, para la que bastaría una cierta disciplina más o menos eficiente de aprendizaje. No obstante, se asume que lo que distingue a la praxis hermenéutica en este caso de una simple técnica o tecnología de ajuste forzado de diversidades, es que siempre hay en ella un factor de historia efectual (así como lo entiende Gadamer y como se explicitará en capítulos posteriores) que influye inevitablemente en la conciencia del sujeto que acomete la comprensión.

Teniendo en cuenta lo anterior, se desarrolla así el análisis de ciertas temáticas, problemas y áreas de reflexión y discusión que recogen, por una parte, el texto filosófico contemporáneo y que, por otra, intentan ya sea explicitar o abrir (o continuar) la reflexión actual mediante el ejercicio de una lectura proyectiva, tal vez inédita, tal vez original —por

ende, de riesgo— de las proposiciones habidas en relación con el tema explorado.

Teniendo en cuenta este propósito, se considera desde ya que uno de los rasgos distintivos de la hermenéutica —como también ya lo ha remarcado el propio Vattimo— es su presencia persistente, fácilmente constatable en la cultura actual, a partir de mediados de los setenta (siglo XX), la que se remite al pensamiento de filósofos como Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche o Heidegger, y que se desarrolla hoy en diversas direcciones, no obstante enlazadas por numerosos elementos comunes, en filósofos como Ricoeur o Rorty, por ejemplo, aunque también abarca en sentido amplio a posiciones filosóficas menos estrechamente vinculadas a su veta principal pero conectadas a ella con profundidad como las de Habermas o Apel, o incluso la del mismo Foucault.

El término igualmente orienta hacia una tendencia filosófica que encuentra una sistemática y característica explicitación en la obra de Gadamer, que a su vez recoge y elabora —como se sabe— el aporte de la ontología heideggeriana y luego se complejiza con la contribución de otros pensadores como los que se han señalado, proceso —éste último— al que Vattimo ha denominado de "secularización". Su pertinente actualidad entraña riesgos importantes de equívocos y plantea problemas y exigencias al pensamiento actual que son relativos, por una parte, a evitar que se convierta en una simple apología de la dispersión inconmensurable de los múltiples dominios culturales que se abren en nuestro tiempo y, por otra, a evitar que pueda llegar a recaer en una suerte de nueva metafísica.

Ahora bien, no podemos dejar de señalar que Heidegger alcanza importancia en torno a esto último, no tan sólo por haber puesto de relevancia el vínculo indisoluble entre ser y lenguaje[1], que otorgó una nueva fisonomía al pensar filosófico a partir del siglo XX, sino también por haber pensado la problemática del ser más allá de la definición de mera estructura, por haberlo pensado en términos de evento, como un

[1] En la modalidad originaria de la investigación fenomenológica y antecesora de Heidegger la husserliana y la scheleriana, el lenguaje había permanecido carente de relevancia, pese al giro que esta había dado hacia el "mundo de la vida". Fue Heidegger, en efecto, al llevar (como se verá más adelante) el problema de la comprensión desde su anterior modalidad de metodología de las ciencias del espíritu a la condición de existencial y fundamento de una ontología del *ser-ahí*, quien hizo surgir fuertemente al interior mismo de la fenomenología el impulso lingüístico originario en la esfera del pensamiento; lo que, a la vez, en la filosofía anglosajona, se pasó a llamar el *linguistic turn*.

"darse histórico-destinal", como un "acaecer". Ello abrió la posibilidad de traspasar la metafísica de la fundamentación desde una perspectiva de radical finitud de la existencia; cuestión que queda formulada en la noción de *Ge-schick* heideggeriano, donde el ser no es *Grund*, es decir, principio o fundamento, sino envío, transmisión, mensaje. En este sentido, el pensamiento de Heidegger concibe la unidad como una transmisión que no implica de modo alguno la permanencia de algo idéntico sino la continuidad de una cadena; es decir, y como lo piensa Vattimo, que las lenguas naturales que hacen posible la experiencia de mundo, son histórico—naturales, acaecen como respuesta a otras instancias que, a su vez, ya son respuestas e interpretaciones en sí mismas.

Por ello, se entiende que, una vez consumado el ideal del pensar como fundamentación, vinculado a una concepción del ser como estructura y fundamento, el pensar se hace presente como *An-denken*, como re-memoración, como relato de una cierta historia compuesta de "episodios filosóficos" reconstruidos y experimentados desde pre-comprensiones y pre-juicios, como reconstrucción de la continuidad entre ellos; es decir, como una interpretación del sentido, las transformaciones y los avatares de la existencia en su presente ubicación "tardomoderna" (según el personal término de Vattimo), en orden de definir la *responsabilidad* que requiere ser acogida de cara al futuro; porque aquí asumiremos —pese a todo, y siempre en sintonía con la perspectiva desarrollada por Vattimo— que del pensamiento rememorante, puede formar parte no sólo la retracción hacia el pasado, sino también la proyección responsable hacia el futuro, en la forma de la expectativa, de la conjetura, del juicio, de la opción y del compromiso, como dando lugar a una salida ética, de sello postmetafísico, de la disolución epocal. Ensayaremos en este libro una manera de mostrar cómo ello puede llegar a ser pensado.

En este sentido, se sostiene que el problema central tiene relación con el surgimiento de una tendencia de crítica a la concepción fundamentadora que ha predominado en la filosofía occidental desde su origen, tanto en la modalidad histórica de una investigación acerca de los primeros principios, es decir, del ser entendido como estructura estable, fundante y legitimadora del mundo empírico; como posteriormente en la forma característica de gran parte del pensamiento de los siglos XIX y XX, en cuanto pensamiento de la fundamentación crítica y epistemológica del saber de las ciencias, en que la filosofía (entiéndase el positivismo, la fenomenología, el neopositivismo, etc.) ha pretendido —desde su definición de

"epistemología"—, al menos metodológicamente, servir de fundamento a las restantes formas del saber.

En consecuencia, lo anterior conduce necesariamente a la formulación de la pregunta por la modalidad que debe adquirir el pensamiento ante las circunstancias de una época donde ya no es posible pensar en términos de la fundamentación, ni en un sentido metafísico clásico, ni tampoco ya en el sentido "epistemológico" moderno. Ello es lo que da lugar entonces al planteamiento del supuesto en torno al cual se articulará el desarrollo de esta obra, en cuanto la respuesta a tal pregunta enuncia la posibilidad de que sea sólo desde la perspectiva de la hermenéutica contemporánea —la cual, y como se verá, se nutre del aporte proveniente de diversos autores— que resulte posible enfrentar las delicadas cuestiones filosóficas que marcan los destinos del mundo en la época final del nihilismo anunciada por Nietzsche.

En este sentido, la primera tarea que buscaremos acometer para el logro de dicho objetivo es reseñar brevemente el modo en que se han venido articulando a través de la historia del mundo occidental las perspectivas éticas tradicionales, dando cuenta tanto de las nociones básicas en torno de las cuales han surgido sus rasgos distintivos, como del movimiento interno que ha impulsado su desarrollo, evidenciando así sus transformaciones y la orientación común subyacente y reconocible en su perspectiva histórica. Por tanto, el encadenamiento sucesivo de las formulaciones morales, la naturaleza de aquella conceptualización moral implicada, la relación de esta última con la evolución histórica y su eventual y progresiva desconstrucción en manos de Nietzsche, aparecerán como claves de acercamiento preliminar al tema, en cuanto este sea expuesto —nada más que sintéticamente— al modo de un recurso metodológico que nos permita ocuparnos de la constitución de la perspectiva ética hermenéutica que configura el asunto central de las páginas posteriores.

CAPÍTULO 1

LA EVOLUCIÓN DE LOS CONCEPTOS MORALES EN LA HISTORIA DE LA ÉTICA OCCIDENTAL.

Primera aproximación a una ética hermenéutica.

1.1. 'Ἀγαθός *y* 'Ἀρετή *en el protomundo moral griego*

En la Grecia arcaica, la de aquel protomundo reflejado en los poemas homéricos, los juicios más relevantes que podían ser formulados acerca de un individuo estaban siempre vinculados a la función que a este le había sido atribuida en la sociedad. El ἀγαθός —antecedente de nuestro concepto "bueno"—, en sus orígenes, connotaba el carácter propio de la nobleza; estaba referido a una cierta clase de comportamientos y habilidades tales como el ánimo, la valentía o la grandeza. El término se refería multívocamente a cualidades diversas del ideal homérico que podían ser advertidas en el comportamiento del noble. Como adjetivo de estimación en cuanto lo majestuoso, lo valiente o lo hábil, ἀγαθός resultaba ser descriptivo de aquellas cualidades esperables de un hombre de la nobleza. El fracaso en el cumplimiento de semejante dignidad estaba directamente determinado por el fracaso en la satisfacción de las acciones que le eran por nobleza exigidas. Entonces, la veracidad de la atribución establecida por el término ἀγαθός estaba determinada de modo fundamental por la conducta exhibida en sucesos pasados, tanto en tiempos de guerra como en la paz[2]. Se entiende, naturalmente, que tal constelación valorativa sólo era aplicable a aquellos hombres que estaban reconocidos como tales por el léxico social del orden establecido en la época y no era, en consecuencia, aplicable a otros hombres inmerecedores de tal categoría.

Ahora bien, como se sabe, el término en cuestión estuvo estrechamente vinculado con otra palabra que también se puede considerar decisiva en el entramado moral del mundo antiguo, el sustantivo ἀρετή, cuya traducción usual ha sido la de *virtud*. Se entiende que ἀρετή poseía

[2] Decisivas resultan a este respecto las páginas iniciales de la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche (I, § 4) cuando recorre la etimología de los términos "noble", "aristocrático", a partir de los cuales se desarrolla posteriormente "bueno".

quien cumplía a cabalidad con la función que le había sido socialmente asignada. Y como los individuos tenían asignadas unas funciones diferentes en la sociedad, entonces la ἀρετή de una función o papel era muy diferente a la de otro. Luego, un hombre era ἀγαθός si lograba la ἀρετή de su función particular. Obviamente, este complejo semántico era representativo de un cierto tipo de orden social caracterizado por una jerarquía reconocida de funciones en la que encontraban sustento los conceptos de moralidad. Nietzsche ha visto cómo en las palabras y raíces que designan "bueno" se transparenta aún de múltiples maneras el aspecto esencial en función del cual los nobles podían experimentar la jerarquía[3].

En su historia de la ética, Alasdair MacIntyre[4] cita una colección de poemas atribuidos a Teognis de Megara[5], escritos en la Grecia poshomérica y preclásica, en los que se advierten significativas transformaciones en el empleo de los términos ἀγαθός y ἀρετή. Al parecer, la desintegración de la rigurosidad funcional de la temprana sociedad griega —en su transición hacia la constitución de la forma ciudad-estado en que deviene posteriormente— opera como causa agente del cambio. Diferentes fenómenos históricos (invasiones, colonización, comercio) van ampliando el horizonte del mundo helénico mediante la advertencia de nuevas formas culturales anteriormente desconocidas. Luego, el impacto provocado por la consideración de las manifiestas diferencias con otros sistemas valorativos lleva inevitablemente a la desarticulación progresiva de las formas antiguas. La descomposición de la anterior unidad de las estructuras sociales, que estuvo reforzada por una mitología poderosa y sagrada que daba cuenta de un orden cósmico único, y el derrumbe de la jerarquía y del sistema de funciones admitido, van a privar a los conceptos y valores morales tradicionales de su base social; asimismo, darán lugar a la formulación de nuevas preguntas en relación con la modalidad

[3] Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. "La Genealogía de la Moral"(GM). Alianza. Madrid. 1995. § 5. pp. 34 y ss.

[4] Cfr. MACINTYRE, Alasdair. "Historia de la ética". Paidós. Barcelona. 1998. pp. 17 – 23.

[5] Al parecer la "metamorfosis conceptual" reconocida por Nietzsche en GM (I, § 4, 5) respecto de "bueno", aunque alude al poeta megarense Teognis —sobre quien redactara su primer trabajo filológico— es discrepante, al menos en parte, de la referencia planteada por MacIntyre. Nietzsche dice que ἀγαθός es "interpretable de muchas maneras", sin embargo, aparentemente, la transformación de la que da cuenta no es necesariamente disolutiva del sentido original como afirma el pensador anglosajón.

tradicional de predicación moral. MacIntyre señala al respecto: "Sobre cualquier regla moral o práctica social se formula la siguiente pregunta: "¿Es parte del ámbito esencialmente local del νόμος (convención, costumbre) o del ámbito esencialmente universal de la φύσις (naturaleza)?" Y con ella se relaciona, por supuesto, esta otra: "¿Me es dado elegir cuáles son mis normas o qué prohibiciones observaré (como quizá me sea posible elegir la ciudad en la que viva y, por lo tanto, el νόμος al que esté sujeto)?, o ¿establece la naturaleza del universo límites a lo que puedo legítimamente elegir"[6]. Se puede notar con claridad que lo que la virtud sea y lo que a un hombre lo haga merecedor del predicado bueno se ha convertido ahora en un asunto controversial en el que las significaciones propias y admitidas en el mundo homérico se han visto subvertidas y arrojadas a la arena de la divergencia.

Con respecto a este alejamiento de la significación original de los conceptos, MacIntyre sostiene: "Ya no se los puede definir [ἀγαθός y ἀρετή] en términos del cumplimiento en una forma aceptada de una función admitida porque ya no hay una sociedad única y unificada en que la valoración pueda depender de semejantes criterios consagrados"[7]. Ya no son valorativos de idéntica manera. En el nuevo sentido, los términos no están referidos a las cualidades por medio de las cuales se cumple la función social que es esperada del individuo sino a determinadas cualidades suyas que pueden escindirse por completo de su función. Entonces, la ἀρετή pasa a ser una cualidad estrictamente personal. Los predicados de valor quedan ahora remitidos a comportamientos no necesariamente dependientes de la función específica que se desempeña en el orden social, incluso su propio cumplimiento estricto puede llegar a considerarse altamente antisocial. La valentía, la agresión, la astucia, inherentes a la función noble, en los nuevos contextos establecidos por la transición hacia la organización social clásica terminan por ser altamente reprochables por no corresponder a la concepción del buen ciudadano. De esta decisiva transformación se va a nutrir la historia siguiente hasta nuestros días.

[6] Ibid. Pág. 20.
[7] Ibid. Pág. 18.

1.2. *El cuestionamiento sofista del léxico valorativo griego*

Para las éticas posteriores, las llamadas éticas antiguas —la clásica (a partir de Sócrates y los Sofistas) y la escolástica— lo "bueno" estuvo siempre representado por aquello que permitía al individuo acceder al cumplimiento cabal de lo que supuestamente constituía su verdadero ser; es decir, lo bueno permitía al hombre acercarse a su plena realización. Así, se entendía, por ejemplo, que la pretensión de alcanzar esta autorrealización mediante el cultivo o el ejercicio de la moderación en la acción y la prudencia en la elección conseguía finalmente la felicidad (la εὐδαιμονία aristotélica). Como se puede desprender de esto y teniendo en cuenta que para Aristóteles el hombre es por esencia un animal político y a la vez racional, habría que reconocer que este razonamiento apunta subyacentemente a la posibilidad concreta de obtener un estado de armonía suprema, que es el que se deriva del encuentro o la compatibilidad de las facultades humanas con el medio social al que el individuo pertenece; o dicho de otro modo, el razonamiento se funda en la necesidad de producir materialmente el ajustamiento de la dimensión individual a la dimensión estructural o constitutiva de la *polis* griega. En este sentido debemos entender la argumentación que muestra que la esencial realización de lo individual y el logro de la felicidad armónica son, en efecto, las dos caras de una misma moneda. Entonces, lo bueno, resulta ser una aspiración natural, puesto que es constitutivo de finalidad para el hombre. De este modo, se llega finalmente a suponer una identidad entre valor y ser en una suerte de falacia moralista que ha orientado un desarrollo histórico-filosófico como el que se constata desde una cierta perspectiva de nuestro tiempo.

En verdad, fueron los sofistas los que por primera vez pusieron en cuestionamiento el modo de imbricación entre el léxico valorativo y las concepciones de la vida buena arraigadas en la sociedad griega originaria. El desplazamiento que operaron con respecto a la noción de ἀρετή, desde el sentido que la identificaba anteriormente con la buena actuación del hombre, al hecho posterior de entenderla como la búsqueda del éxito mediante la producción de efectos tendientes a impresionar en la asamblea y en los tribunales, teniendo en cuenta que ello dependería esencialmente de un ajustamiento a las prácticas y modos prevalecientes en cada comunidad, con lo cual el componente de mera adaptación

estratégica se hacía fundamental, es lo que desmantela transitoriamente el orden moral en el que había buscado, a pesar de todo, sostenerse la sociedad griega hasta ese momento.

Es, entonces, este relativismo del planteamiento sofista el que va a despojar de su remitencia moral a las preguntas fundamentales referidas a lo que se debe hacer y a cómo se debe vivir. En efecto, el mismo requisito de ajustamiento a las condiciones locales que se suponen como el criterio válido para discernir la virtud humana, y el hecho de que por ello mismo resulte imposible universalizar este criterio puesto que las costumbres difieren de ciudad en ciudad, torna imposible una respuesta definitiva para tales cuestiones e inaugura una nueva modalidad de uso para la vinculación y la diferencia que se puede llegar a establecer entre naturaleza (φύσις) y convención (νόμος). MacIntyre ve en este fenómeno la anticipación de una concepción acerca del hombre natural que tendrá importantes resonancias en la historia del pensamiento ético ulterior. Así concebido el asunto, el ciudadano capaz de adaptarse a las normas exigidas será un ser meramente convencional, en tanto aquel a quien, en atención a sus propios intereses y propósitos, le resulta indiferente cualquier ciudad o Estado, será un hombre natural. Y como la identificación de la moral con lo convencional resulta inmediata, entonces el hombre natural necesariamente tendrá que entenderse como un ser premoral o bien no moral.

1.3. *La alternativa socrática al despojo sofista de las remitencias morales*

Ahora bien, dada la insostenibilidad de un planteamiento como este, puesto que la contradicción que alberga es de suyo evidente[8], Sócrates buscará ofrecer una alternativa, pese a coincidir en algo con los sofistas: en el hecho de creer que la ἀρετή es algo que sí puede ser transmitido de una persona a otra, que puede ser enseñado; aún cuando a la vez niegue la

[8] El carácter de este supuesto hombre natural, o presocial (característicamente egoísta, desinteresado, agresivo, etc.) se constituye inevitablemente mediante un vocabulario tomado de la vida social, de una red establecida de relaciones sociales y morales, por lo que ya en su propia concepción evidenciaría una contradicción inaceptable, puesto que reconocerlo como existente exigiría de inmediato presuponer la existencia de aquel orden social al que debieran responder las notas distintivas con que se lo vaya a describir.

posibilidad de que pueda haber maestros empeñados en semejante tarea[9]. Esta paradoja será resuelta posteriormente a través de la tesis platónica del conocimiento previamente existente en el alma y que aflora por vía de la asistencia externa, al modo de la asistencia que se le procura a un parto[10]; tesis cuya enunciación depende enteramente del planteamiento socrático según el cual la virtud sería conocimiento; aunque esta igualación de ἀρετή y επιστήμη acometida por Sócrates no resulta finalmente del todo clara, como no sería de extrañar en su caso, sobre todo si se advierte que conjuntamente con la formulación de sus tesis más conocidas, a través de sus argumentos, con frecuencia se deslizaron paradojas, incertidumbres o ambigüedades. Al respecto, MacIntyre refiere una situación particular del *Gorgias* en el que "no está claro si Sócrates presupone la idea de que el placer es el bien con el fin de examinarla y después abandonarla, o para defenderla, por lo menos, como un punto de vista posible"[11].

Sin embargo, pese a esta manifiesta ambigüedad, se debe reconocer que Sócrates efectivamente logró llegar a plantear los problemas centrales de la ética filosófica, aunque no haya logrado dar un tratamiento del todo exhaustivo a las preguntas inherentes al modo específico de comprensión correspondiente a los conceptos morales. En este sentido, Sócrates, pese a no haber satisfecho suficientemente el criterio exacto que permitiera discernir un correcto uso de los términos morales, sí permite a la posteridad encontrar trazado un camino para la indagación de una conceptualización moral menos ambigua y prácticamente útil, independiente de las contingencias y la temporalidad o de las decisiones del gobernante o bien del filósofo. Porque, para que el significado sea tal, este debiera poder transmitirse (enseñarse) a partir de los criterios que establecen el uso de las expresiones apropiadas. Esa intuición, no del todo esclarecida en el planteamiento socrático, dará forma a la investigación posterior de Platón, quien entiende que los conceptos morales sólo pueden tornarse comprensibles en el contexto de un orden social específico, el cual se dará a la tarea de describir, sobre el contexto de una justificación filosófica en función del orden cósmico.

[9] Sócrates se distingue de los sofistas pues discrepa de la idea de que la retórica pueda ostentar la dignidad de una τέχνη, pues la retórica no es racional y permite la destreza, la insinuación y la evasiva; en circunstancias de que la virtud exige más que una mera creencia respecto de lo que las situaciones pueden ser, una verdadera disposición para actuar conforme a ellas.

[10] Ibid. Pág. 32.

[11] Ibid. Pág. 33.

1.4. *La remitencia trascendental de los términos valorativos en el sistema platónico*

La reflexión ética platónica va a encontrarse distribuida en un número significativo de sus obras. Pero, sin duda, es el *Gorgias* el que enuncia tempranamente tal preocupación, la que luego será sostenida argumentalmente mediante el aporte de otros diálogos como *Menón* o *Fedón*, que desde la perspectiva metafísica conducirán sistemáticamente a las soluciones ofrecidas en la *República*, que a juicio de muchos, constituyen una respuesta a las mismas interrogantes éticas planteadas originalmente en *Gorgias*. De hecho, en esta última obra, Sócrates impugnará el estatuto de la retórica como un arte genuino ya que advierte la posibilidad de que por su intermedio se desplacen meros afanes de poder; vale decir, que ella permita un uso moral ambiguo que identifique lo que es bueno para un hombre con lo que un hombre simplemente quiere. Esto, naturalmente, representa una trampa conceptual que rápidamente lleva a una regresión al infinito en la medida en que cada vez que se pretenda dar cuenta del significado de "bueno" como lo que alguien "quiere", se deberá, necesariamente, apelar a alguna comprensión previa del término, para no verse en la obligación de explicar interminable y retrospectivamente "qué se considera" por aquello "que se considera bueno". La condición que el Sócrates platónico plantea a modo de superación de esta encrucijada —como es sabido— especifica la necesidad de que para que algo pueda ser entendido como un bien, debe ser acotable en términos de algún conjunto de reglas que puedan gobernar la conducta; reglas que, por cierto, sean compartidas en una vida común (κοινωνεῖν) como la que va a ser posteriormente delineada en *La República*, con miras a la obtención del bien. Sobre esta condición, Sócrates invocará posteriormente el concepto de ἀρετή y la noción de que existe una virtud que es específicamente humana cuyo ejercicio permitiría el acceso al bien y la felicidad. Con ello, la ἀρετή deja de estar vinculada a la específica función social de un hombre y queda referida exclusivamente a su función en cuanto hombre propiamente tal.

Ahora bien, yendo más allá de Sócrates, quien a juicio de MacIntyre sólo habría advertido que el uso de los conceptos éticos debía responder a criterios[12], Platón supuso que si ello era así y si es que tienen que haber

[12] Ibid. Pág. 50.

normas objetivas para el empleo de tales predicados morales, entonces ellos deben ser empleados por referencia a objetos, y a objetos no pertenecientes al mundo sensible y mutable, sino a uno inmutable al cual se accede por vía del intelecto mediante la ascensión dialéctica que capta el significado de los nombres abstractos y el de otros términos generales. Tales objetos son evidentemente las *Formas*. Y como de entre todas las *Formas*, la del bien representa el punto máximo en la evolución de la demostración racional mediante la cual se accede a su contemplación, el predicado *bueno*, a partir de aquí, aludirá a la entidad trascendente o a la relación que puedan establecer las otras cosas con aquella entidad trascendental, aunque el bien no es algo que la gente ordinaria pueda buscar por sí misma y en el acontecer de la pura cotidianeidad, puesto que, o bien es resultado de una particular revelación religiosa, o —como se plantea en la *República*— se obtiene a la larga a través del cultivo de la disciplina intelectual en compañía de maestros autorizados. La gente común sólo puede —en el contexto del Estado— consagrarse a los apetitos y, si consiguen vivir en función de la virtud, ello se debe al condicionamiento al que han sido sometidos y no a que puedan comprender su sentido, puesto que eso es algo que únicamente los gobernantes pueden hacer.

1.5. *La identificación aristotélica de* 'Αρετή *y* θεωρία

Aristóteles, por su parte, indagará si algo responde efectivamente a la descripción de un posible bien supremo. En este sentido, contradirá a Platón para quien el significado ejemplar del término *bueno* aparece por el hecho de considerarlo en cuanto nombre de la Forma del Bien; por lo que *bueno* resulta ser un concepto singular y de carácter unitario; es decir, cualquiera sea su empleo, con él aludimos siempre a la misma relación con la Forma del Bien. Aristóteles pensó que Platón no fue capaz de dar cuenta de la diversidad de usos del término *bueno*, pues, en realidad, empleamos la palabra en juicios referidos a todas las categorías: de algunos sujetos o de modos de esos mismos sujetos, o respecto de su cantidad, de su tiempo, de su lugar, etc. Por ello, entonces, lo *bueno*, en el sentido humano, vale decir, como aquello que los hombres están buscando, no puede ser el nombre de nada trascendente. Como sostiene MacIntyre: "Llamar bueno a un estado de cosas no implica necesariamente decir que existe o relacionarlo con cualquier objeto existente, sea trascendente o no, sino establecerlo

como un objeto adecuado del deseo"[13]. El bien humano será definido, entonces, como la actividad del alma acorde con la virtud, o bien acorde con las mejores excelencias y virtudes, si hay más de una. Y así, como el bien humano queda identificado con la εὐδαιμονία —traducida inevitablemente como *felicidad*—, se puede advertir el vínculo entre la felicidad y todas aquellas cosas que corrientemente se piensa que la constituyen. La virtud, aunque no es la meta final de la vida humana, representa un elemento fundamental en la forma de vida del hombre que sí lo es. El hombre bueno encuentra placer en el ejercicio de la virtud.

Ahora, como el paso siguiente que se puede describir al interior del pensamiento aristotélico corresponde a la identificación de virtud y teoría, en cuanto que, si la felicidad consiste en aquella actividad que está de acuerdo con la más alta virtud —lo mejor en nosotros—, y consideramos que lo mejor en nosotros es la razón; entonces la θεωρία, el razonamiento especulativo que se preocupa de la verdades inmutables, será nuestra máxima virtud. En consecuencia, el fin de la vida humana corresponderá a la contemplación metafísica de la verdad, que es, a su vez, la forma de actividad más placentera, pues se basta a sí misma y no tiene consecuencias prácticas, por lo que no es nunca medio para ninguna otra cosa. De este modo, la vida humana alcanza su punto más elevado en la actividad especulativa, la actividad propia del filósofo. Este punto de desarrollo, quizás, muestre con claridad la diferencia que se podría establecer —una diferencia que será determinante— entre la ética filosófica griega y la filosofía moral posterior, ya que son los conceptos de bondad, virtud y prudencia los que gravitan poderosamente; en tanto los conceptos de deber y responsabilidad, tan caros al mundo moderno, sólo lo hacen de manera indirecta.

1.6. *La transformación helenística del elemento moral*

Ahora bien, la declinación de la polis griega y el surgimiento posterior de los nuevos Estados representarán un fenómeno político decisivo que va a tener importantes consecuencias para el desarrollo de la filosofía moral posterior. La transformación radical del elemento moral que tendrá lugar

[13] Ibid. Pág. 68.

a partir de la declinación del orden característico de la polis, el progresivo incremento de la antítesis entre individuo y Estado que va a caracterizar al período helenístico y luego al imperio romano, constituirá la principal distinción con respecto al pasado de la sociedad griega, cuyo foco de la vida moral estuvo centrado en la ciudad-estado.

En las nuevas circunstancias, ya no importará en qué formas de la vida social puede llegar a expresarse la justicia, ni tampoco qué tipo de virtudes pueden o deben practicarse para el establecimiento de una vida comunitaria como la de la polis, donde los fines perseguidos estaban precisamente determinados en función de aquel espíritu de colectividad. Ahora lo verdaderamente importante será definir aquello que cada uno puede llegar a realizar en orden a procurarse su propia felicidad; o bien, determinar cuáles son aquellos bienes que cada uno puede alcanzar como una persona privada e individual.

El estoicismo y el epicureísmo serán las escuelas más representativas de este empobrecimiento progresivo del conjunto de representaciones morales colectivistas que dieron forma a la sociedad griega anterior. Fue esta misma desprovisión de referencias morales comunitarias la que llevó a los hombres del período a considerar como valores supremos la independencia y la autosuficiencia, la autarquía, puesto que ante la volubilidad de las circunstancias políticas y morales, la única solución parecía ser la total independencia con respecto a ellas. Así, uno tras otro, van siendo rechazados —en ocasiones del modo más violento, como lo será en el paradigmático caso del cínico Diógenes— no solo aquellos bienes antaño tan apreciados, como el honor o la riqueza, sino que, en general, todo aquello que pueda ofrecer satisfacción al deseo. Por eso, la virtud, desde allí en adelante, se identificará con la ausencia total de deseos, lo que a su vez, constituirá, de hecho, la felicidad. O bien, como en el caso del epicureísmo, con la moderación para enfrentar tanto la aspiración por los bienes como su posesión; porque la moderación es entendida entonces como el único recurso moral que podría asegurar precaverse del dolor que provocaría una eventual pérdida de tales bienes. Luego, el hombre virtuoso —dado que carece de bienes en el amplio sentido del término— ya no temerá perder nada. Ello mismo implicará una desvinculación tal de las circunstancias sociales, que ya ni siquiera se sentirá perteneciente al Estado sino que referirá su pertenencia al propio Universo. Por ejemplo, el estoico será un ciudadano del κόσμος y no de la πόλις. En Diógenes, tal vez, queda expresado de la manera

más rotunda este ideal de vida virtuosa en la más definitiva marginalidad respecto del orden social; en su caso, aún más, en aquella vida de perro (κύων, de aquí lo de *cínico*) a la que buscó consagrarse, completamente al margen de todas las valoraciones convencionales.

En síntesis, son las moralidades privadas las que se elevarán ahora al rango de códigos universales. Así ocurrirá de modo patente en el estoicismo y en el epicureísmo, ya que, si la naturaleza humana es parte de la naturaleza cósmica, es decir, está sujeta a la ley que rige al universo, entonces la acción humana tiene necesariamente que ajustarse a esa misma legalidad. Por ello, los estoicos entenderán la virtud y el vicio como los correspondientes ajustes y desajustes con respecto a un orden natural e inevitable de las cosas. Aunque ahora, a estas alturas, el término *naturaleza* está teniendo un sentido muy diferente del que había tenido en Platón y Aristóteles, puesto que ahora se refiere a ese carácter cósmico que ha adquirido la ley moral y por tanto ya está completamente alejado de las determinaciones que le había impuesto anteriormente su remitencia social y convencional, su entera referencia al conjunto de las costumbres locales. Y el hecho de que, al menos en algún sentido, la ley moral y el universo físico compartan ahora una misma fuente, se convertirá —entre otros— en un elemento importante de anticipación que prefigurará el posterior surgimiento del cristianismo. Ambas doctrinas morales —epicureísmo y estoicismo— representaron en el contexto de los mundos helenístico y romano grandes consuelos para la impersonal desintegración de los lazos de pertenencia comunitaria que caracterizaron a los períodos inmediatamente anteriores de la sociedad griega. Pero, como no representaron más que un mero consuelo, será otra la alternativa que ponga en consideración de los hombres de la época una respuesta más decisiva. Será el cristianismo el que responda de manera más definitiva a las nuevas modalidades de la pregunta acerca de lo que podrían ser, finalmente, la virtud y la felicidad.

1.7. *Las resonancias teológicas patrísticas y escolásticas de la filosofía griega*

La dicotomía platónica de un mundo sensible y un reino de Formas va a ser mostrada por San Agustín a través de la figura dicotómica cristiana del mundo de los deseos naturales y el reino del orden divino. Se alcanza la iluminación ascendiendo en la escala de la razón mediante la disciplina ascética, pero no de la Forma del Bien —como

en Platón— sino de Dios. Así, la *cupiditas* —la concupiscencia platónica— va cediendo terreno ante la *caritas*, ante el afán por lo celeste. Por otra parte, en Santo Tomás, la θεωρία aristotélica pasa a ser la visión de Dios, que representa la única meta y la verdadera satisfacción del deseo humano. La ley natural, asimismo, es un código ante el que nos inclinamos por naturaleza, y la ley sobrenatural de la revelación la complementa sin reemplazarla. Como primer precepto, la ley natural indica la conservación de sí, y el sí mismo que debe ser preservado es el de un alma inmortal cuya naturaleza es violada por la servidumbre irracional al impulso. Por eso las virtudes son, al mismo tiempo, expresión de los mandamientos de la ley natural y un medio para obedecerla. A las virtudes naturales se suman, entonces, las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad.

Pero la ética teológica tomasiana mantiene el sentido no teológico del término *bueno*. Así, cuando llama bueno a Dios lo que está haciendo es presentarlo como la meta del deseo; por ello, el criterio de bondad resulta ser esencialmente no teológico. Hacia fines de la Edad Media esta concepción no analítica —porque el hombre natural puede conocer sin ayuda de la revelación lo bueno y por tanto advertir que la finalidad de las reglas morales es alcanzar bienes o satisfacer deseos— es reemplazada y la definición de *bueno* pasa a depender de los mandamientos divinos y, en consecuencia, se torna una proposición analítica, ya que deja de justificarse por el deseo. Ello conducirá inevitablemente al establecimiento de una rotunda oposición entre el deseo y la regla.

De este modo, entra en escena por primera vez el ascetismo en la religión, y las razones que cuentan desde entonces para la obediencia debida a Dios corresponden más bien a su poder y numinosidad que a su bondad. Al respecto, MacIntyre nos permite entrever este hecho cuando sostiene que: "El filósofo más notable que convierte el mandamiento de Dios en la base de la bondad y no la bondad de Dios en una razón para obedecerlo es Guillermo de Occam"[14]. Entonces, se podría añadir que si el cristianismo de Santo Tomás guarda todavía lugar para el racionalismo aristotélico, el de Occam termina definitivamente por ponerlo al margen, concluyendo así —con esta contribución del teísmo a la historia de la ética occidental— un momento importante en la evolución de la con-

[14] Ibid. Pág. 120.

ceptualización moral surgida en la Grecia homérica que acá tratamos de reseñar como punto de partida de nuestra elaboración.

No obstante lo anterior, y volviendo un poco atrás en nuestro desarrollo, como ya se ha dicho, la diferenciación de las funciones en la sociedad primitiva generó todo un léxico descriptivo acerca de los individuos en directa relación con los roles que estos desempeñaban. Un hecho de esta naturaleza condujo al empleo de términos estimativos, según si las funciones que los hombres llevaban a cabo estaban bien o mal desarrolladas; en este sentido, los términos valorativos indicaban también el apego o desapego a los modos considerados habituales de comportamiento. No obstante, la valoración misma, cualquier valoración, sólo resulta practicable cuando aquellas conductas y funciones que se han llegado a constituir como tradicionales pueden ser comparadas con otras diferentes o nuevas y, por tanto, la posibilidad de llegar a elegir entre estas o aquellas pasa a formar parte significativa de la vida social. Esta situación histórica de apertura decisional —si pudiéramos llamarla de este modo— es, por cierto, la condición que lleva a la posibilidad de que términos como "bueno" y otros semejantes vayan paulatinamente "desnaturalizándose" en el movimiento histórico que conduce de la sociedad homérica a la *polis* del siglo V, y que a partir de allí en adelante la complejidad y diversidad manifestada en el empleo de dichos términos mueva a la reflexión filosófica de manera incesante hasta nuestros días.

Es un hecho que la ética filosófica griega, incluidas sus resonancias teológicas y teocéntricas patrísticas y escolásticas, difiere de toda la filosofía moral siguiente acusando las marcadas diferencias que se constatarán entre la sociedad griega y la sociedad moderna. Conceptos centrales que aparecerán después en el pensamiento moderno como los de deber y responsabilidad son prácticamente imposibles de concebir en el pensamiento griego; si aparecen, sólo lo hacen de manera germinal. Otros conceptos son los decisivos y gravitantes para el mundo griego como ya hemos visto. El vocabulario moral griego enlaza fuertemente el obrar bien con el vivir bien. MacIntyre sostiene que: "En general, la ética griega pregunta: ¿Qué he de hacer para vivir bien? Por su parte, la ética moderna pregunta: ¿Qué debo hacer para actuar correctamente?"[15]. Es fácil, a partir de aquí, detectar la diferencia fundamental entre el interés por responder a una y otra pregunta.

[15] Ibid. Pág. 89.

1.8. *El desprendimiento de las contingencias como piedra angular de la moralidad en Kant*

Con seguridad es Kant quien va a representar el hito más decisivo en la historia subsecuente de la ética al respecto. Kant afirma que es posible suponer a priori que nuestra experiencia está gobernada por leyes al modo en que lo establece la física newtoniana, aunque no en virtud del carácter del mundo externo sino de aquellos conceptos mediante los cuales podemos captar dicho mundo. Kant entiende que la experiencia no constituye una mera recepción pasiva de impresiones sensibles sino una captación del todo activa de aquellas impresiones, que resultan ordenadas a través de conceptos y categorías aportados por el entendimiento sin los cuales carecerían totalmente de forma y significado. Como sabemos, para él los conceptos sin percepciones resultan vacíos, así como las percepciones sin conceptos, ciegas. Esta teoría del conocimiento incidirá en el desarrollo de una teoría moral también independiente de lo que sucede en el mundo natural. A partir de aquí, dando por supuesta la existencia de una conciencia moral ordinaria, Kant se da a la tarea de indagar cuál debe ser el carácter de los conceptos morales para que la moralidad sea posible en tanto tal. El examen de esta cuestión se iniciará a partir de la afirmación de que no hay nada incondicionalmente bueno, excepto una buena voluntad cuyo único móvil es el cumplimiento del deber por amor al cumplimiento del deber. Todo lo que intenta hacer obedece a la intención de cumplir ese deber, que se hace presente a la conciencia en la forma de un conjunto de preceptos que el hombre puede llegar a establecer para sí mismo y, a la vez, querer que sean obedecidos por todo ser racional. La universalizabilidad del imperativo representa así su prueba de suficiencia. En este sentido, cada hombre llega a ser su propia autoridad moral, se da a sí mismo los mandatos de moralidad. El descubrimiento del imperativo categórico reconoce el principio de invariabilidad de la ley, la regla que no admite excepciones, independientemente de las consecuencias que de su cumplimiento se deriven.

Me hago consciente de ella al modo de un conjunto de preceptos que puedo llegar a establecer para mí mismo y que puedo querer de modo coherente que sean obedecidos por todo ser racional. El sentido final de dicho imperativo moral radica entonces en su universalizabilidad, en su posibilidad de que pueda convertirse en una ley universal, en una verdadera ley de la naturaleza.

Kant va a creer que sólo un ser racional será capaz de darse a sí mismo los mandatos de la moralidad; es decir que cada uno de nosotros, en tanto seres racionales, somos nuestra propia autoridad moral; vale decir, tenemos autonomía; no obtenemos el criterio moral de fuente externa alguna. Por ello, ni la ley divina puede constituir autoridad o fuente para la moralidad. En función de lo mismo —y aquí es donde mejor será posible apreciar la notable diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno en materia de moralidad—, tampoco la noción de felicidad, la εὐδαιμονία aristotélica, es lo que satisfaría los deseos y necesidades humanas, podría constituir un criterio válido para evaluar los preceptos morales, puesto que el dominio de las inclinaciones es absolutamente ajeno a nuestra naturaleza racional, y lo es tanto como cualquier mandato divino.

Ahora bien, como sabemos, Kant plantea que el cumplimiento del deber está completamente escindido de las consecuencias de la acción, tanto en este mundo como en el siguiente, aún cuando también admite que resultaría inconcebible o intolerable que la felicidad no coronara finalmente el cumplimiento del deber, pues representa aquello sin lo cual toda la empresa de la moralidad acabaría perdiendo su sentido. Pero todo ello es el recurso que conduce a Kant a la afirmación de que la razón práctica presupondría una creencia en Dios, en la libertad y en la inmortalidad del alma. Puesto que Dios aseguraría la realización del bien supremo, que se alcanzaría en cuanto la felicidad culmina el trámite de cumplimiento del deber, y, como es evidente que la virtud y la felicidad no coinciden en esta vida, entonces la inmortalidad viene a ser un supuesto necesario; tanto como la libertad, sin la cual el imperativo categórico no resultaría concebible, ya que es en función de la obediencia que le brindamos que se puede pensar en nuestra posibilidad de liberación respecto de aquellas cadenas que representan para nosotros las inclinaciones. Tal es el contenido de la libertad moral, la libertad en relación con nuestras propias acciones motivadas sólo por la inclinación y no por el deber, que siempre constituirán meros imperativos hipotéticos.

Entonces, la noción kantiana del *deber*, determinante de su sentido esencial de la moralidad, estará completamente escindida de toda vinculación con papeles o cargos determinados en el contexto de una estructura social, así como habíamos visto que había venido aconteciendo en la sociedad griega y en su proyección tardía hasta el medioevo. La noción del deber está absolutamente desprovista de todo contenido social y se constituye como un término exigentemente individual. MacIntyre dirá

que la misma separación del imperativo categórico de toda necesidad contingente y de cualquier circunstancia social, representará la piedra angular de la moralidad para la nueva sociedad individualista y liberal de la época moderna, puesto que consagra la soberanía moral a la esfera del individuo, consiguiendo con ello desprenderse de toda referencia externa a este[16].

1.9. *La genealogía nietzscheana como punto sin retorno de la moral occidental*

Va a ser Nietzsche quien oponga las más decisivas objeciones y críticas a este planteamiento en el que parecía llegar a un punto significativo de desarrollo ese largo proceso histórico de evolución de la conceptualización moral que se ha tratado de mostrar brevemente hasta acá. El trabajo de la *Genealogía de la moral*[17] se dirige precisamente a la tarea de desmontar la tradicional construcción de los valores en la que el término *bueno* se fue ligando indisolublemente a la connotación de altruismo, en cuanto las acciones altruistas eran útiles para la vida. Nietzsche buscó rescatar la significación primigenia de los conceptos para develar la transformación espuria que ellos habían venido experimentando a lo largo de los siglos; sobre todo para dar cuenta de la ilegítima contraposición entre egoísmo y altruismo que se había adherido a tales nociones. Nietzsche cree que en los empleos originarios de los vocablos no se llega a deslizar semejante oposición. Ya se sabe que la indagación etimológica practicada por Nietzsche en diversas lenguas revela que *bueno*, por vía de una *metamorfosis conceptual* —para emplear sus propias palabras— era la derivación de *noble*, *aristocrático*, en el sentido estamental. Y que, por necesidad, *bueno* era el resultado de un desarrollo de la noción de *anímicamente noble*, de *anímicamente elevado* o *privilegiado*. Cuestión que guarda directa relación de paralelismo con el hecho de que, finalmente, los conceptos antagónicos de *vulgar*, *plebeyo* o *bajo* acaben por convertirse en los equivalentes de *malo*. Como se recordará, Nietzsche afirmó que: "El más elocuente ejemplo de esto mismo es la palabra alemana "malo" *(schlecht)*: en sí es idéntica a

[16] Ibid. Pág. 191.
[17] NIETZSCHE, F. Op. cit. Pág. 33 y ss.

"simple" *(schlicht)* —véase "simplemente" *(schlechtweg, schlechterdings)*— y en su origen designaba al hombre simple, vulgar, sin que al hacerlo, lanzase aún una recelosa mirada de soslayo, sino sencillamente en contraposición al noble"[18].

Nietzsche no dejaba de tener razón al determinar que en el uso histórico tradicional de *bueno* era posible encontrar una transformación con respecto a la significación del antiguo ἀγαθός griego. A su juicio, mediante aquella transformación, la casta sacerdotal judía, habría sustituido la moralidad aristocrática de la afirmación del sí mismo por una moralidad servil de la envidia que sirvió de base a la posterior exaltación milenaria practicada por el cristianismo de las supuestas "virtudes" de los débiles, los humildes, los pobres y desamparados; aunque no por amor a los mismos sino por un oculto rencor y aversión al poder, al orgullo vital y a la autoafirmación del hombre noble originario. Sin embargo, tras la muerte de Dios, la justificación de la moral esclava hubo de desaparecer. Por ello, cualquier intento moderno de recuperación del lugar vacío dejado por Dios, según Nietzsche, no es más que una forma de autoengaño, una prolongación de la misma mentira. Entre otras, la ética kantiana es, a juicio del pensador del martillo, una expresión clara de tan injustificado intento de seguir llevando adelante la farsa, pues, pretende dar sustento de universalidad a lo que no es más que la actitud moral del individuo. Kant es criticado por Nietzsche ya que, en su opinión, dando aquel por supuesta la existencia de los juicios morales, nunca llegó a plantearse la posibilidad de pensar que fuera realmente legítimo hacerlo, presuponiendo de antemano aquello mismo que iba a investigar posteriormente.

"Poco a poco, más agitación: relámpagos aislados; verdades muy desagradables se hacen oír desde la lejanía con un sordo gruñido, —hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce* (ritmo feroz), en el que todo empuja hacia delante con enorme tensión. Al final, cada una de las veces, entre detonaciones horribles del todo, una *nueva* verdad se hace visible entre espesas nubes", nos dice el propio Nietzsche en *Ecce Homo*[19]; siendo él quien, por primera vez, acometerá la tarea de interpretar los valores, los ideales morales del Occidente cristiano, haciéndolo desde sus antípodas;

[18] Ibid.

[19] NIETZSCHE, Friedrich. "Ecce Homo" (EH). Alianza. Madrid. 1992. Págs. 109 y ss.

viendo, por ejemplo, que el derecho tiene su origen en el provecho y la verdad en el instinto de falsificación. Nietzsche es quien, antes que nadie, desenmascara lo que en su opinión no es más que una forma superior de engaño, un "idealismo".

Para Nietzsche, la modernidad perdió la privilegiada posición que había ostentado durante los siglos precedentes y en su época ya no constituye sino el último estadio de una historia en que la racionalidad había penetrado la realidad, desde los remotos tiempos en que comenzó a disolverse el modo de vida arcaica y la dimensión mítica de la existencia se fue viendo opacada por la irrupción de una conciencia diferente del mundo. Nietzsche vio en Sócrates a la figura protagonista y decisiva para la materialización definitiva de estos acontecimientos[20].

En el pensamiento de Nietzsche la figura de Sócrates va a representar el germen del nihilismo, en cuanto al mismo tiempo, esto se expresa como el fin de la tragedia. Sócrates provoca el vuelco radical de la configuración trágica del mundo helénico sustentada en la dinámica tensión entre las fuerzas apolíneas y dionisíacas que subyacen a la vida. La presencia de Sócrates en la escena histórica va a terminar por sustituir aquella dimensión propia de la cultura que lo antecediera, por un nuevo sello que marca el inicio de una *decadencia* que alcanzará hasta la modernidad. Nietzsche dice: "Yo me di cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos"[21]. En el pensamiento de Nietzsche, Sócrates representa la figura histórica de la ilustración griega, en la que la existencia humana vio desaparecer por todos los siglos posteriores la firmeza y la naturalidad de su dimensión instintiva; y en la que, además, se fue disolviendo hasta la extinción el fondo mítico primordial que encuadraba la vida de los hombres.

Con Sócrates cobra vigencia una nueva cultura, un nuevo tipo humano y, principalmente, una nueva clave para descifrar la vida, que es aquella a la que Nietzsche llama "... ecuación socrática razón=virtud=felicidad: la

[20] Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. "El Nacimiento de la Tragedia" (NT). Alianza. Madrid. 1990. Y "Crepúsculo de los ídolos" (CI) sección *"El problema de Sócrates"*. Alianza. Madrid. 1974. Cfr. FINK, Eugen. "La filosofía de Nietzsche". Cap. I: *La "metafísica de artista"*. § 4: El "socratismo" como antagonista de la sabiduría trágica. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Págs. 33 - 41. Alianza. Madrid. 1979. Cfr. DELEUZE, Gilles. "Nietzsche y la filosofía" Cap. I: *"Lo trágico"*. § 6: "La evolución de Nietzsche". Anagrama. Barcelona. 1971. Págs. 22 - 24.

[21] NIETZSCHE, Friedrich. CI. Op. Cit. Pág. 38.

ecuación más extravagante que existe, y que tiene en contra suya todos los instintos del heleno antiguo"[22]. De acuerdo con Nietzsche, el sello identificatorio de "nuestro pensar" surge con Sócrates. Corresponde a una manera de existir inédita hasta antes de su irrupción en la escena de la filosofía. Se trata del tipo del *hombre teórico*; aquel cuya autoconcepción es la de un espectador que lo enfrenta todo, que pone todo ante su vista; siendo capaz de pensar desde una posición externa al mundo como si este no lo contuviera ni lo afectara. Es el teórico, el "contemplativo" por excelencia. Mientras siente que piensa fuera de todo interés, considera que piensa dentro de toda la verdad.

El optimismo teórico de Sócrates, es decir, sus afirmaciones acerca de la virtud como fuente y sinónimo del conocimiento, de la ignorancia como razón del error, y la creencia de que el hombre feliz es el hombre virtuoso, es lo que rompe en definitiva con el esquema trágico del helenismo. Es la relación indisoluble entre felicidad y conocimiento derivada de la fórmula aludida, lo que permite al conocimiento llegar a constituirse en Bien supremo, lo que modifica para siempre la concepción trágica de la existencia y la priva de su inevitable vínculo con las fuerzas destinales, porque el mal es hecho aparecer como una realidad de orden exógeno con respecto a la vida, no como una de sus caras más inherentes como acontecía con anterioridad, sino como una condición superable por la razón. Y el sinsentido esencial que brota de la vida misma, el horror profundo y el dolor propio de la existencia, quedan cubiertos luego por un sentido arbitrario que brota de un gran temor y un verdadero desprecio por la vida natural y que busca solo hacerla soportable; posibilitando, incluso, su manejo y ordenamiento en términos lógicos.

Ahora bien, de igual manera como, según Nietzsche, Sócrates da inicio a ese optimismo teórico del que se nutrirá la cultura de Occidente desde entonces, con su vida anuncia el destino final de ese mismo espíritu. El pasaje final de la vida de Sócrates es ya el preámbulo y la puesta en escena de la nueva estructura cultural, del nuevo período que ha desplegado su presencia a lo largo de la historia conocida, hasta llegar al momento de la modernidad en que Nietzsche pone su crítica y su giro hermenéutico. Pero será el mismo principio articulador de la época, el principio de la veracidad como resultado del conocimiento, el que por causa de

[22] Ibid. Pág. 39.

su mismo desarrollo genere la máxima contradicción que lo haga caer en el absoluto descrédito, o produzca la desilusión en cuanto al poder que se había atribuido a la razón por parte del ateniense y en cuanto a la situación extramundana en que se ha hecho residir al fundamento de la verdad desde Platón en adelante; la que resulta ser negada en última instancia por el despliegue de la veracidad misma en su modalidad de progreso científico dado que el ultramundo resulta imposible de concebir. Esta pérdida de la certeza será la primera aparición del nihilismo para Nietzsche. El Sócrates yacente en el último lecho, cuya imagen es la del hombre liberado del miedo a la muerte, materializa el falso triunfo metafísico del conocimiento y la verdad teórica por sobre la vida, simboliza la ilusoria misión de la ciencia que puede justificar y explicar la vida. Esta es la gran mentira, el más espantoso error contranatural, la gran ilusión advertida por Nietzsche.

En síntesis, lo que se tardó dos mil años en levantarse parece venirse abajo sorpresivamente. La evolución de la conceptualización moral en la historia de Occidente parece haber alcanzado con Nietzsche un punto sin retorno, un momento del cual ya no podrá salir. Y aunque la crítica nietzscheana de la moral se remonta en algún sentido a las valoraciones originarias del mundo griego, el estado de devastación en que queda la moral en general luego de semejante embate, marcará un hito decisivo en la historia del pensar occidental, a partir del cual ya nada será lo mismo. Reconstruir de algún modo una opción de moralidad en el mundo contemporáneo será, entonces, una tarea compleja y oscurecida permanentemente por la sombra del desenmascaramiento de los valores cristianos practicado por Nietzsche. Sobrepasarlos para ofrecer una alternativa no dejará de plantear grandes dificultades, como las que en seguida se intentarán sortear para avanzar hasta la formulación del planteamiento final del trabajo. La articulación de dicha empresa requerirá de la necesaria consideración de la matriz hermenéutica del pensar, que acá se concebirá —según ya se ha enunciado— como la instancia más propicia para su desarrollo.

Pues bien, establecidas las prerrogativas anteriores, iniciaremos a partir de aquí una revisión de los tópicos particulares que, a modo de estructura conceptual, irán dando forma progresiva al curso de este trabajo y que nos permitirán orientarnos sistemáticamente hacia su reflexión final. En ella buscaremos situar los referentes teóricos establecidos por el desarrollo previo, en el contexto de una problemática específica como es la relativa a

la crisis medioambiental del presente, intentando mostrar de tal manera la eventual viabilidad del enfoque comprensivo de sello hermenéutico como modo legítimo de aproximación filosófica a los asuntos concernientes al mundo de la vida, en la época del predominio de la ciencia y la técnica.

CAPÍTULO 2

DISOLUCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD.

En camino hacia una humanidad no más sujeta.

2.1. *La continuidad Nietzsche-Heidegger y la crisis moderna de la subjetividad*

Si la temática de la crisis de la subjetividad parece ineludible a la hora de definir el escenario en el que se dará curso a la estructuración de una proyección ética para la hermenéutica de nuestro tiempo, entonces ella misma nos obliga a considerar también en el momento de inicio que, al menos de manera relativa y pese a sus diferencias, los planteamientos de Nietzsche y Heidegger muestran un cierto paralelismo con respecto al hecho de que la insostenibilidad de la noción de subjetividad se precipita ante el descubrimiento del desfondamiento del ser. En relación con esto, el pensador italiano Gianni Vattimo ha llegado a creer que el asunto de la continuidad Nietzsche-Heidegger constituye en la actualidad *el* problema teórico de la filosofía; que en el contexto del tejido de relaciones que él se da a la tarea de esclarecer, se llegan a articular complejos vínculos entre modernidad, metafísica y violencia.

Aunque en Nietzsche, la crisis de la subjetividad se anuncia, sobre todo, como desenmascaramiento de la superficialidad del sujeto autoconsciente, también se puede advertir una intención tanto de desenmascaramiento de la noción de la verdad ("Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos")[23] como de disolución de la comprensión del ser como fundamento. Ya en *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, Nietzsche visualiza la constitución del mundo de la verdad y de la lógica a partir de un "compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme"[24] que está socialmente fijada desde un sistema metafórico aceptado e impuesto por la sociedad. En este sentido, *Humano,*

[23] NIETZSCHE, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Tecnos. Madrid. 1994. Trad. L. M. Valdés y T. Orduña. Pág. 25.

[24] Ibid.

demasiado humano enfatiza el hecho de que aquello de lo cual tenemos experiencia consciente es para lo cual poseemos un lenguaje, nombres más o menos específicos o posibilidad de descripciones en la lengua socialmente convenida e impuesta. Entre muchas otras "ficciones", la imagen que el yo se hace de sí mismo, la autoconciencia, tiene raíces lingüísticas y disciplinares, como dice Nietzsche en *La Ciencia Jovial*.

Entonces, la superficialidad de la conciencia[25], una vez desenmascarada, no abre la vía de ninguna otra fundamentación más segura sino que cierra la posibilidad a toda ultimidad (no sólo la de la conciencia), tornando imposible cualquier fundamento, dando con ello lugar a un cambio general de la noción de verdad y de ser, implicándose así su visión de una humanidad no ya "sujeta", en la figura del *Uebermensch,* capaz de negarse a sí mismo como sujeto e ir más allá de toda exigencia de autoconservación, capaz de desustancializar toda tendencia a la sedimentación metafísica y desarticularse como *subiectum* y como voluntad. Sobrevive así "... un *'individuo'*, que crea y descifra los enigmas, que bendice el devenir y goza de los múltiples colores del mundo"[26]

La meditación de Heidegger (en cercanía con la de Nietzsche, se supone) acerca del desenmascaramiento del sujeto y la disolución del ser entendido como fundamento, que complementa el tratamiento de esta problemática referida a la crisis de la subjetividad, recae sobre la definición metafísica del hombre como animal racional, sobre la consideración "inauténtica" o "impropia" del hombre como sujeto en términos de lo público y lo cotidiano. La definición del *Dasein* en términos de proyecto, en vez de en términos de subjetividad, tampoco se asemeja a un desenmascaramiento que pretenda encontrar una nueva o más sólida fundamentación. El carácter proyectual abre, más bien, el tema de la propiedad, que es central en el pensar heideggeriano y que manifiesta la vinculación entre la temática de la autenticidad y la de la eventualidad del ser, a partir de la proximidad etimológica de ambos términos ante la mediación de la raíz *eigen*, propio.

[25] En § 354 de *La Ciencia Jovial* Nietzsche afirma en este sentido "La naturaleza de la conciencia animal hace que el mundo de que podemos tener conciencia no sea más que un mundo superficial de signos, un mundo generalizado y vulgarizado y que todo cuanto se torna consciente se vuelva al mismo tiempo vulgar, endeble, relativamente torpe y que pase a ser generalización, signo, marca del rebaño, de modo que al adquirir conciencia de algo se produce una gran y radical corrupción, una falsificación, una vulgarización, un rebajamiento."

[26] VATTIMO, Gianni. "El sujeto y la máscara". Península. Barcelona. 1989. Pág. 285.

En este punto se hace significativo el aporte teórico de Vattimo, en cuanto a su determinación del peso y la especificidad aportadas por el pensar heideggeriano en relación con su concepto de *Tradition*; en los sentidos de *vergangen*, es decir, como relación inauténtica con el pasado, y de *gewesen*, de pasado como "siendo-sido", como *Ueber-lieferung*, como trans-misión y no como pasado muerto. De esta manera, en el caso de la *Tradition* concebida en el sentido de *gewesen*, el pasado se ve asumido desde la perspectiva de la anticipación decidida de la muerte, de su radical finitud, porque el *Dasein* se remonta al pasado en términos de historia, de posibilidades siempre abiertas, más allá de perentoriedades de "orden natural". Hay, por tanto, "evento", huellas, posibilidades y no ser fuera o antes, o independientemente del proyecto arrojado que el ser-ahí es.

2.2. *Ontología nihilista y Verwindung de la metafísica*

Esta "ontología nihilista" —que podría asemejar a Nietzsche y Heidegger—, donde el ser *no es* sino que *acaece* o se da, ocurre al margen del mero juego conceptual y en relación con profundas y decisivas modificaciones de la existencia, propiciadas por la técnica moderna y la racionalización que ella ha operado sobre el mundo. Vattimo asume la reflexión acerca del mundo de la técnica desde el análisis de un pasaje de *Identidad y diferencia*[27] en el que Heidegger sostiene que en la *im-posición (Ge-stell)* —que es su particular caracterización de la técnica moderna— se daría "un primer centelleo del *Er-eignis*" —o "acontecimiento de transapropiación", según Vattimo. Esta *im-posición* albergará una ambigüedad que resultará decisiva para el planteamiento de Vattimo en cuanto dicha fórmula conceptual alude, por una parte, al mundo de la técnica moderna como ya se ha señalado; es decir, a ese conjunto de *Stellen*, de disposiciones, que conducen finalmente al sentido del *Ge-stell* en tanto "im-posición".

En la técnica moderna se reunirían así todos los modos del poner, del tomar posición y del imponer. No obstante, la técnica moderna es el *destino del Ser*, su auténtico modo de desocultamiento; lo cual, a la vez, quiere decir que el *Ge-stell* es también el "primer centelleo del Ereignis".

[27] HEIDEGGER, Martin. "Identidad y diferencia". Anthropos. Madrid. 1994. Págs. 90 - 91. Trad. H. Cortés y A. Leyte.

Semejante ambigüedad conduce a Vattimo a pensar el *Ge-stell* aparejado a otra noción fundamental del pensamiento heideggeriano como es la de *Verwindung*[28], que resulta discrepante con la clásica noción de *Überwindung* (superación), pues Vattimo asume el aserto heideggeriano de que no se trata de apartarse de la metafísica así como uno busca apartarse de un error humano, así como se puede hacer a un lado una opinión, una doctrina en la que ya no se cree, pues la metafísica permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad; tampoco se trata de pretender superarla. Lo que Vattimo planteará será la *Verwindung* de la metafísica, considerando que el verbo *verwinden* en alemán significa primeramente "olvidar" en el sentido de "sobreponerse a" o "consolarse de" una pérdida, por ejemplo. Además, el término incluye la raíz *winden*, que significa "torcer". Por ello, Vattimo buscará imbricar ambos sentidos al entender la *Verwindung* tanto como una suerte de aceptación resignada, como una suerte de "convalecencia" *(eine Kraukheit verwinden)* respecto al fin de la metafísica, de la cual habría, por tanto, que "reponerse"; y, a la vez, como una "dis-torsión" desde la cual se puede avizorar una segunda perspectiva; cuestión —esta última— que tendrá poderosa gravitación para nosotros porque de ella intentaremos obtener la inspiración que nos mueve hacia el planteamiento final que hemos comenzado a exponer.

Ahora bien, ello significa que Vattimo abandonará en cierto modo la tesis original de Heidegger al suponer que la *Verwindung* (distorsión-torsión) descubrirá los caminos o *chances* ultrametafísicos en una hermenéutica que sea capaz de reconstituir la continuidad entre tecnología y tradición filosófica occidental. En este sentido, la ontología se vuelve hermenéutica de una realidad "aligerada", no escindida inexorablemente de la ficción, no dividida rotundamente entre sujeto y objeto.

Por tanto, se entiende que, finalmente, es aquella misma disposición técnico-planetaria la que resta total vigencia al ser entendido como fundamento y a la subjetividad concebida como entramado jerárquico

[28] "... un término introducido por Heidegger en la filosofía, *Verwindung*. *Verwindung* es la palabra que Heidegger usa, por lo demás bastante raramente (en una página de *Holzwege*, en un ensayo de *Vorträge und Aufsätze* y sobre todo en el primero de los dos ensayos de *Identität und Differenz*), para designar algo que es análogo a la *Überwindung*, la superación o rebasamiento pero que se distingue de esta porque no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica ni del "dejar atrás" que caracteriza la relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos". VATTIMO, Gianni. "El fin de la modernidad". Barcelona. Gedisa. 1994. Pág. 145.

regido por la autoconciencia. Por eso, además, se comprende acá que ni el superhombre nietzscheano ni el pensamiento rememorante heideggeriano podrían entenderse como "soluciones alternativas" a la crisis de la noción de subjetividad metafísica, sino que deben entenderse como manifestaciones de aquella condición "destinal", en el sentido del *Ge-schick*, como lo referido a ese "envío" que se nos ofrece sólo como posibilidad y no como hecho fijado en un horizonte determinista y necesario como el de la metafísica.

Luego, en ese mundo del *Ge-stell*, de la disposición técnico-planetaria, es donde se debe buscar la huella que remonta hacia una humanidad postmetafísica, no ya "sujeta". Allí se debe buscar la proyección de futuro capaz de arriesgarse responsablemente en la interpretación del conjunto de significados que puedan llegar a reconocerse en el acaecer en que estamos arrojados, en el mundo actual, diseñado por la tecnología informática y la comunicación de masas. Vattimo se refiere al mundo de los medios masivos de comunicación, al mundo de la mediatización total de la experiencia humana, concretamente a los "mass media" pues, la pérdida del sentido de "realidad" —así, en el sentido de categoría metafísica— en el mundo de la comunicación liberaría a las *diferencias*, desapareciendo de esta manera el límite entre sujeto y objeto; y, por sobre todo, la configuración dominante del sujeto moderno, único, central, europeo[29]. Así, entonces, en el mundo del *Ge-stell*, el de los *mass media*, tendría lugar "el primer centelleo del *acontecimiento de transapropiación*" que implicaría el desfondamiento de la relación sujeto-objeto característica de la metafísica moderna, "la circunstancia de que hombre y ser, en una recíproca sacudida, pierden sus caracteres metafísicos y, ante todo, el carácter que los contrapone como sujeto y objeto"[30]

2.3. *Vattimo y el significado de la hermenéutica como filosofía práctica*

Por otra parte, considerando *Verdad y Método*[31] (VM) —la obra cumbre de Gadamer— vemos destacarse el significado que tiene la hermenéutica

[29] Cfr. VATTIMO, Gianni. "La sociedad transparente". Paidós. Barcelona. 1994. Págs. 83 - 87.
[30] Cfr. VATTIMO, Gianni. "El fin de la modernidad". Op. Cit. Pág. 40.
[31] GADAMER, Hans-Georg. "Verdad y Método". Sígueme. Salamanca. 1988.

como filosofía práctica. El horizonte en el que la obra se mueve resulta estar orientado éticamente en cuanto reivindica el alcance de verdad de campos de experiencia que son irreductibles a los dominios del método científico-positivo y, en ese sentido, se configura como crítica de la metafísica tradicional representada por el cientificismo. Lo que es claro en VM es que el peso conferido al lenguaje va acompañado por un interés decididamente ético, que guía a la hermenéutica gadameriana. Conceptos centrales de VM, tales como el de "Fusión de horizontes" y el de *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (conciencia de la determinación histórica), ya están construidos con una marcada remitencia a la ética aristotélica y al concepto de aplicación. Al respecto se podría agregar la opinión que tiene Vattimo acerca de que lo que se aclararía y precisaría en los ensayos posteriores a VM sería el hecho de que la esfera del lenguaje como lugar de la meditación total de toda experiencia de mundo y de todo darse del ser, se caracterizaría, más que como un hecho del lenguaje, como un ámbito fundamentalmente ético, puesto que "El lenguaje obra como mediación total de la experiencia del mundo sobre todo en cuanto lugar de realización concreto del *ethos* común de una determinada sociedad histórica"[32]. De acuerdo con esto, se puede sostener que la hermenéutica constituye un elemento de importancia en lo que se ha llamado la "rehabilitación de la filosofía práctica"[33].

Vattimo, de hecho, cree que la única ética que parece coherente con la inspiración antimetafísica de la hermenéutica es la que ha ido formulando Gadamer en los años posteriores a VM. Porque esta es una afirmación del diálogo, incluso de aquel que no se configura de acuerdo con ese ideal

[32] VATTIMO, Gianni. Ibid. Pág. 117.

[33] Desde comienzos de los años sesenta y hasta finales de los setenta, un intenso debate que llegó a ser conocido como la "rehabilitación de la filosofía práctica" tuvo lugar en Alemania. Sus orígenes se encuentran principalmente en las posiciones filosóficas que, aunque diferentes entre sí, podrían ser reconocidas, de manera general, como neoaristotélicas. La recuperación de la comprensión aristotélica de la *praxis* y el conocimiento ético y político vinieron a constituir un paradigma alternativo a la noción unitaria de ciencia que había caracterizado a la modernidad. De este modo, se abrió una nueva perspectiva desde la cual se hizo nuevamente posible examinar de manera crítica la identificación de ciencia y teoría planteada durante la época moderna. Asimismo, resultó posible reconsiderar la noción de razón, en relación con su particular desarrollo en la dirección de una mera instrumentalidad y funcionalismo. Manfred Riedel, Karl-Heinz Ilting, Thomas S. Kuhn, Hans-Georg Gadamer, Robert Spaemann, son algunos de los pensadores más destacados que dieron forma a esta orientación del pensamiento filosófico.

de transparencia del que han querido dotar a la comunicación tanto Apel como Habermas. Vattimo ve en la hermenéutica gadameriana posibilidades muy sugestivas, pues ofrecería la posibilidad "... de no enderezar ya la empresa hermenéutica solo hacia el pasado y sus mensajes sino de ejercerla también en los múltiples contenidos del saber contemporáneo, desde la ciencia y la técnica a las artes y a ese "saber" que se expresa en los *mass media*, para reconducirlos a una nueva unidad, la cual, tomada en esta multiplicidad de dimensiones, ya no tendría nada de esa unidad del sistema filosófico dogmático y ni siquiera los caracteres fuertes de la verdad metafísica"[34]. Ahora bien, la discrepancia que Vattimo mantendrá con Gadamer —tal como el pensador italiano la expondrá en su *Ética de la interpretación*[35]— obedecerá a la importancia exclusiva que este otorga a la reivindicación de una experiencia extrametódica de la verdad, abandonando la crítica de la metafísica emprendida por Heidegger. Para Vattimo, el recurso al concepto heideggeriano de "historia del ser" resulta fundamental pues la hermenéutica no puede evitar su compromiso concreto con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las otras tradiciones con las que entra en contacto.

En este sentido, se abre la posibilidad de que la hermenéutica concebida como apertura ética implique como único imperativo el ejercicio de la interpretación (en este caso en el sentido de una "traducción") para redirigir los discursos particulares o específicos, las diversas esferas de interés y los ámbitos de racionalidad autónomos y escindidos entre sí, como por ejemplo, los de la ética y la política, o los de la ética y la economía —por señalar algunos— a una base común de valores que puedan ser compartidos por una comunidad histórica viviente que se expresa mediante su lengua y que reconoce en esta un horizonte de referencia, como ideal regulativo de una comunidad de vida que está siempre en camino de construirse. Esto, por cierto, excluye cualquier sentido estatuido de comunidad fáctico-histórica que determine cánones valorativos para su aceptación irrestricta.

En este punto, es necesario advertir el problema que se suscita por consecuencia del innegable carácter radicalmente histórico que los valores poseen y el carácter externo y no-histórico que podría asumir

[34] VATTIMO, Gianni. Ibid. Pág. 157.
[35] Cfr. VATTIMO, Gianni. "Ética de la interpretación". Paidós. Barcelona. 1992.

la posibilidad de plantear una ética en los términos señalados; es decir, como si fuera una especie de metateoría de universalización, meramente formal, que no implica compromiso con contenido, significado o criterio de elección alguno. A partir de aquí se debe distinguir lo siguiente: la hermenéutica, que también desbanca al sujeto idealista, no lo torna, sin embargo, objeto de la investigación científico-positiva. Por el contrario, que el yo se enmarque en una modalidad intersubjetiva —que esté "arrojado", en palabras de Heidegger—, implica la superación de cualquier descripción estructural suya, por lo cual sólo es posible que emerja o se dé como destino, sin que advenga a la comprensión desde el método de las ciencias que únicamente esclarece estructuras objetivamente dadas y en tal sentido se perfila como ideal metafísico para el conocimiento.

2.4. *Hermenéutica y verdad como pertenencia*

En relación con esto, se entiende que, desde la comprensión hermenéutica, la instancia de la historicidad se asume como *pertenencia*, correspondiendo de este modo a una vocación de naturaleza ética; pues se entiende que la experiencia de la verdad no adquiere la forma de reflejo de un objeto en un sujeto capaz de volverse transparente (cartesianismo), sino que constituye la articulación, la interpretación, de una tradición lingüística o cultural a la que la existencia misma pertenece y a la que, al mismo tiempo, reconfigura en cuanto envía nuevos mensajes a los interlocutores. Así la hermenéutica se reconoce como pensamiento de la época del final de la metafísica, pues no es una descripción de condiciones humanas que se abre paso en un cierto punto de la historia y por virtud de un pensador o por ciertas circunstancias históricas que se hagan propicias.

Sin embargo —la afirmación de que la verdad es pertenencia y no reflejo— implica una exigencia de máximo rigor para la hermenéutica, pues, la mera aserción de la constitución interpretativa de la existencia y de la proposición de una multiplicidad de horizontes culturales en los que se dan experiencias de verdad articuladas internamente sin una estructura estable del ser, prescindiendo de la especificación respecto del pasado en que se da su pertenencia y en el que se nutre su propia teoría, significaría una recaída en la misma metafísica de la subjetividad que se pretende dejar o en una genérica, excesivamente débil filosofía de la cultura. En el reconocimiento de dicha pertenencia, en la visualización de su propio

destino, la hermenéutica se hace capaz de optar, de abrir el dominio de la moralidad en la época del cumplimiento de la modernidad, correspondiendo así a su originaria vocación antimetafísica.

En orden de esclarecer una sospecha que podría surgir en este punto, habría que precisar algunas cuestiones fundamentales que llevan a razonamientos como los que aquí se pretenden llevar adelante, a suponer que, para avanzar legítimamente en los planteamientos, se hace necesario dilucidar con relativa precisión la naturaleza del tipo de racionalidad que subyace a la hermenéutica, de tal manera de hacer frente a una serie de consideraciones habituales que la tildan de ser la expresión máxima del irracionalismo (por ejemplo, la crítica de Lukács), o en el mejor de los casos, de no ser más que una posición teórica "estetizante" (por ejemplo, la crítica del cientificismo neopositivista), una manera de hacer filosofía de tipo poético-creativo, incluso de tipo puramente narrativo; es decir, carente absolutamente de *argumentación*.

En este sentido, sabemos que al menos desde la modalidad diltheyana de hermenéutica, en adelante, la controversia entre explicar y comprender ha sido fundamental. También sabemos que las *ciencias de la naturaleza (Naturwissenschaften)* se afirman en procedimientos de objetivación que les posibilitan la formulación de *leyes* para llegar a alcanzar sus verdades incuestionables; en tanto las *ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften)* asumen como modelo la historia y la autobiografía como su origen, indagando los hechos humanos más allá de la confrontación entre sujeto y objeto, y por ello, no encuentran *leyes* como las anteriores sino que develan individualidades; de tal modo que lo que se pierde en el nivel normativo, se gana en el nivel empático de la proximidad entre el que conoce y lo conocido.

Ahora bien, tras este debate parece esconderse un problema histórico, ya que si nunca antes se pudo pensar en semejante confrontación es porque la ciencia nunca antes tampoco poseyó el valor decisivo que a partir del siglo del positivismo adquirió. En virtud de ello, que se haya impuesto la necesidad de articular la apología de la comprensión, ante la explicación que dio origen a la hermenéutica moderna a partir de Schleiermacher y Dilthey, es un hecho que muestra claramente cuáles son las condiciones históricas y prácticas que confirieron una hegemonía sin alternativa a la explicación, frente a la cual la comprensión ha buscado legitimarse como una forma casi residual de legalidad. En consecuencia, la naturaleza de la racionalidad que ha pretendido ser reivindicada por la hermenéutica es un asunto decisivo a la hora de dar sustento a las ideas.

La hermenéutica contemporánea no propone, en efecto, una vez más, la antigua distinción entre explicar y comprender aquí aludida; puesto que la considera una distinción no más que metodológica. Tampoco recoge como su inspiración la ya clásica división señalada entre ciencias de la naturaleza y del espíritu que, en su perspectiva, se mantendría recluida en la cárcel del positivismo en la medida en que el método de las ciencias del espíritu no sería sino un reflejo transmutado del método de las ciencias de la naturaleza. La hermenéutica contemporánea —aunque no tanto en su versión heideggeriana sino, más que nada en la así llamada "urbanización" propuesta por Gadamer y en la formulación en términos de "ontología de la actualidad" elaborada por Vattimo— busca constituir una forma clara de racionalidad, en cuanto se manifiesta virtualmente como alternativa a la racionalidad científica[36]. De hecho, Vattimo no renuncia a hablar de una "lógica de la secularización como proveniencia y distorsión" respecto de la metafísica. Pero se debe entender que con ello no connota una argumentación propiamente tal si no la asunción (o, si se prefiere, la narración —y todavía mejor, la interpretación) de un proceso histórico, la genealogía (entendida como modalidad específica de la hermenéutica) que surge con Nietzsche y su decreto de la muerte de Dios, que continúa en la declaración heideggeriana del fin de la metafísica y se tiende a cumplir de modo radical en la negación de la diferencia ontológica asumida por el propio Vattimo.

Por lo mismo, no se debe pensar que en hermenéutica se trata de reemplazar la lógica por la historia y hacer de esta una suerte de nueva lógica. La racionalidad de la hermenéutica no se prueba con la insuficiencia de la ciencia para demostrar convincentemente sus propias razones. Más aún, la hermenéutica no aspira a proporcionar una descripción de los estados de las cosas que sea más confiable que la que pueden asegurar las ciencias. Ahora, ello tampoco equivale a pensar que la afirmación de que

[36] Cuando se habla de *racionalidad científica*, parece muy necesario distinguir entre aquella propia de la física clásica, la *moderna* propiamente tal —surgida en la primera revolución científica, por obra de Galileo, Descartes y Newton, y aplicada a todas las ciencias por el positivismo— y la racionalidad de la física relativista, indeterminista y cuántica, nacida de la segunda revolución científica y aplicada a todas las ciencias por la epistemología contemporánea, de carácter menos fuerte, no tan absoluta, más conjetural, provisional y crítica. Es, sin duda, a la primera de estas, la que tanto Heidegger como Vattimo consideran propia de la metafísica en general, a la que se remitiría la hermenéutica como una modalidad alternativa de racionalidad; obviamente, como un intento de sobrepasar su carácter fundativo y, por ello, fuerte o violento.

todo es una interpretación, de que *no hay hechos sino sólo interpretaciones*, y que esto, a su vez, también lo sería, es colocarse en el ámbito de las meras representaciones; sobre todo si se considera que la categoría de la representación se hace más oscura que nunca cuando el "puro hecho" de la ciencia es puesto en tela de juicio. Habría que coincidir en este punto con Vattimo cuando afirma: "...nos hallamos en la época del ser-como-interpretación, en donde la racionalidad no consiste ni en la imitación de las ciencias, que todavía se insinúa en la búsqueda de una hermenéutica trascendental, ni en el simple rechazo de toda racionalidad argumentativa, según una tentación estética que influye sobre la hermenéutica, sino en el esfuerzo por prestarle una cuidadosa atención al destino histórico que nos ha conducido hasta el presente"[37].

Por esto, no sería posible ver en la hermenéutica simplemente la alternativa frente a otras doctrinas que, habiendo sido confiables antes, en plena época del nihilismo se han tornado inseguras, sino que se debería reconocer en ella la única filosofía capaz de hacerse cargo de la argumentación y la comprensión, ya que las otras formas de la racionalidad perdieron su certeza. No se trata de una doctrina anticientífica, ya que su quehacer involucra ineludiblemente el examen de la ciencia entendida como aquella modalidad del saber que ha terminado por invalidar sus propios fundamentos y que, en definitiva, ha llegado a diseminar la incredulidad a escala planetaria.

En definitiva, la hermenéutica puede reivindicar su validez como teoría únicamente en la medida en que la reconstrucción interpretativa de la historia que acometa sea una actividad racional, una actividad en la cual se pueda argumentar y no simplemente intuir. Ahora, Vattimo nos dirá[38] que es obvio que dicha reconstrucción es ella misma una *interpretación*, porque la racionalidad a la que podemos tener acceso consiste en que, estando implicados en un proceso (*arrojados* en él, podríamos decir), siempre-ya sabemos, por lo menos en alguna medida, a dónde vamos y cómo debemos ir allí, aunque para orientarnos necesitamos reconstruir e interpretar el proceso del modo más completo y persuasivo que resulte posible, ya que sería un error pretender saltar fuera de él para alcanzar el

[37] *"Introducción"* por G. Vattimo y M. Ferraris. En VATTIMO, Gianni (compilador). "Hermenéutica y racionalidad". Norma. Bogotá. 1994. Pág. 13.

[38] *"La reconstrucción de la racionalidad"* por G. Vattimo. En *Op. cit.* Pág. 159.

principio o la estructura final. Por todo esto, "la relación de la hermenéutica con el cientificismo moderno, o con el mundo de la racionalidad técnica, no puede ser sólo, o principalmente, una relación de rechazo polémico, como si se tratara, de nuevo, de oponerle a la errancia teórica y práctica de la modernidad un saber más verdadero y una visión de la existencia más auténtica[39].

2.5. *La hermenéutica como respuesta a una historia nihilista del ser*

Ahora bien, se debe tener en cuenta específicamente —dado que la época del cumplimiento de la metafísica no es otra que la del nihilismo nietzscheano, la del *Ge-stell* heideggeriano— cómo ha de corresponder, en qué sentido y en qué condiciones puede llegar a ser posible la hermenéutica como pensamiento postmetafísico, en la propia modernidad dominada por la tecnología y el nihilismo. Según Vattimo: "no parece posible 'probar' la verdad de la hermenéutica si no es presentándola como respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer del nihilismo"[40].

Una posibilidad de esta naturaleza, en el contexto de lo enunciado, sólo parece ser factible de pensar desde el reconocimiento del conjunto de transformaciones a que ha dado lugar en el mundo la disposición técnica. En este caso, pensar postmetafísicamente parece únicamente posible dentro del encuadre impuesto por la vertebración de la red electro-tecnológica mundial que puede ser entendida, quizás, como una nueva configuración de naturaleza también política, en cuanto redefine el orden mundial y asigna un nuevo estatuto a la toma de decisiones y a la participación social.

Ello, porque deberemos admitir —coincidiendo con Vattimo en esto— que no es en el mundo de las máquinas donde hombre y ser pueden perder sus determinaciones de sujeto y objeto, sino en el mundo de la comunicación generalizada; pues, en él el ente se disuelve entre las imágenes distribuidas por los *media*, en la abstracción de los objetos científicos que carecen de correspondencia con las cosas reales experimentables o en los productos técnicos que pierden vínculo con lo real

[39] Ibid.
[40] VATTIMO, Gianni. "Más allá de la interpretación". Paidós. Barcelona. 1995. Pág. 45.

ya que satisfacen necesidades cada vez más artificiales y lazos de sujeción económica cada vez más crecientes; en tanto el sujeto, por su parte, es cada vez menos centro de autoconciencia y de decisiones, en cuanto queda reducido a mero portador de múltiples roles sociales y a actor de opciones estadísticamente previstas. Vattimo nos dice al respecto: "Sin una clara asunción de la propia vocación nihilista, la ética hermenéutica respondería a tal situación sólo con un esfuerzo de contención, como si se tratase sustancialmente de defender un núcleo de valores amenazados y destinados fatalmente a ser trastocados: esto es, mirándolo bien, el tono, la *Stimmung*, con que el humanismo hermenéutico mira a la sociedad tecnocientífica"[41].

Por tanto, en vez de que la reacción más ajustada a la disolución del principio de realidad se convierta en el intento de recuperación de las identidades perdidas y las pertenencias, el nihilismo al que responde por vocación la hermenéutica se ofrece "como *chance* de emancipación"[42]. En este caso, habría que pensar que asumir el mundo como escenario del conflicto de las interpretaciones significa, al mismo tiempo, admitirse como herederos de una tradición de debilitamiento de todas aquellas estructuras fuertes del ser, en todos los campos de la experiencia. Por ello, el pensamiento que ya no podría concebirse a sí mismo como la aceptación del fundamento objetivo, se verá enfrentado a la tarea ética de desarrollar un nuevo y radical sentido de la *responsabilidad*, en cuanto capacidad y disposición de respuesta a aquellos *otros* con los que se sabe vinculado y de los que se sabe proveniente.

2.6. *La hermenéutica como articulación ético-política del pensar contemporáneo*

Debido a lo anterior, es que si nos situamos en un encuadre semejante, podríamos llegar a reconocer que otra condición de desarrollo favorable para un pensamiento ético, en el sentido hermenéutico que acá se está tratando de precisar, puede ser el fomento de una sensibilidad antropocósmica que ponga de relevancia una profunda solidaridad con aquellos

[41] Ibid. Pág. 82.
[42] Ibid. Pág. 84.

otros que siempre había desconocido, que ponga ante su mirada el vínculo entre el hombre y la naturaleza, que atienda a los grandes peligros que el sentido actual del despliegue tecnocientífico implica para la biósfera en su conjunto; particularmente en el momento presente, en que el planeta experimenta intensas transformaciones técnicas, como contrapartida de las cuales se han suscitado fenómenos de desequilibrio que amenazan la continuación de la vida en su superficie.

Aun más, las formaciones políticas y las instancias ejecutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en su dimensión global, en la totalidad de sus implicancias, puesto que solo lo hacen desde una visión exclusivamente tecnocrática (tecno-política, tecno-económica). En realidad solo una articulación ético-política, ético-económica, sería susceptible de acceder a respuestas serias a la crisis presente, a escala planetaria; desde una radical reorientación de los objetivos de la investigación y del desenvolvimiento científico y de la producción de bienes —materiales e inmateriales— que haga previsible la implementación de formas de desarrollo más sostenibles.

En este sentido, una ética de inspiración hermenéutica que haga de la interpretación una operación de sentido capaz de redefinir la acción humana no estará referida simplemente a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala, sino que debe involucrar también a los campos moleculares de la sensibilidad, de la inteligencia y del deseo. Se trata de hacer sentido en torno a *nuevos dispositivos de producción de la subjetividad*, orientados más bien a una resingularización, tanto individual como colectiva, que a una reproducción uniformizada de índole *mass-mediática* de los individuos; sin que por ello deban verse necesariamente excluidos objetivos unificadores que puedan tener en cuenta, por ejemplo, los grandes problemas como el hambre mundial, la deforestación del planeta o los riesgos del armamentismo nuclear.

Se trataría, de este modo, de la producción de existencia humana en los nuevos contextos históricos, de la reconstrucción del conjunto de las modalidades del ser-en-grupo, a través de la invención de nuevas enunciaciones colectivas referidas a la familia, la escuela, el barrio, etc.; en síntesis, se trataría de la producción de ciertos lineamientos de acción y deliberación que permitan la recomposición o refundación de las praxis humanas en los más variados dominios, o dicho de otro modo, de recomponer una concertación colectiva capaz de desembocar en prácticas innovadoras.

Por todo ello, se privilegia el encuadre hermenéutico de la ética en el mundo contemporáneo, pues, la interpretación despliega un saber, una articulación de la comprensión en la que la existencia ya se encuentra "arrojada" como correspondencia a un "envío" en el que busca los criterios rectores de las opciones ya que no lo hace en ninguna estructura de índole esencial. Es a través del reconocimiento de su propio destino nihilista que la hermenéutica puede propiciar una ética basada en una ontología del aligeramiento y la disolución.

Así, en una ética hermenéutica, en una ética de la interpretación, podrían encontrarse motivaciones sólidas para la moral, en la medida en que la hermenéutica se reconoce como procedencia y destino, como pensamiento ético-político de la época final de la metafísica y el nihilismo. En la negatividad del disolverse, que caracteriza a este destino del ser en nuestro tiempo, creemos que se puede acceder a un principio orientador que pueda materializar la vocación ética de la hermenéutica sin restaurar la metafísica, sin caer en una mera relatividad cultural.

Pero, cómo es posible pensar en una hermenéutica tal, es algo que requiere de algunas consideraciones previas para ser comprendido de mejor manera. Reconstructivamente, parece necesario acceder a ciertas caracterizaciones generales que nos permitan contextualizar y asentar las afirmaciones provisorias con las que hemos venido dándole forma a esta argumentación. Permítasenos, entonces, retrotraernos a ciertas cuestiones fundamentales que apoyarán una más genuina exposición del sentido que aquí tratamos de encontrar.

CAPÍTULO 3

DISOLUCIÓN DE LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES.

La hermenéutica como *koiné*.

3.1. *La filosofía como universalidad fundante*

Sabemos que durante prácticamente toda la historia, la filosofía ha pretendido distinguirse por el intento de desplegar en su quehacer característico una universalidad discursiva capaz de operar como instancia fundante de la realidad. En este sentido, como usualmente se reconoce, la filosofía ha buscado articular un tipo especial de conocimiento que, alejado de toda especificidad, pueda incluir en sus dominios a la realidad misma, en la totalidad de su extensión; principalmente en cuanto a lo que dice relación con sus principios originales o causas primeras, como ella misma las ha denominado. Al mismo tiempo, también se debe considerar que tales principios no solo han buscado fundamentar la realidad, sino también nuestro propio conocimiento de ella, así como nuestra intervención personal y colectiva sobre la misma; es decir, nuestra propia acción sobre el mundo. De esta manera, dichos principios no solamente han tenido un carácter ontológico en cuanto definición última de lo real, sino que al mismo tiempo se han definido a partir de una dimensión epistemológica por un lado y ética por otro, en cuanto han pretendido establecer la naturaleza, los límites y la viabilidad del conocimiento humano, tanto como las orientaciones fundamentales de la experiencia moral. Nietzsche ya tuvo bien en claro esta identificación esencial entre ser, conocimiento y valor, la que a su juicio operó como una estrategia teórica que hizo posible el despliegue y la consolidación de toda una metafísica de la fundamentación en la historia del pensamiento.

Ahora, aunque esta pretensión fundamentadora le ha otorgado su distinción a la filosofía ya desde los sistemas platónico y aristotélico, los cuales pese a sus divergencias postulan igualmente la existencia de un sustrato esencial al que se remitiría en último término todo y al cual el pensar filosófico tendría acceso, es sin duda durante la época moderna cuando esta problemática va a adquirir una relevancia decisiva, caracterizándose desde los inicios de dicho período como una búsqueda metódica

y sistemática. La pretensión de encontrar un *fundamentum certum* para el edificio del conocimiento emparentará, en último término, a todas las corrientes filosóficas del momento. Empiristas y racionalistas, como se sabe, diferirán más bien en cuanto a la naturaleza de la instancia fundamentadora propuesta que al fundamento en cuanto tal. Desde aquí en adelante, todos los pensadores reproducirán mediante distintas figuras retóricas la noción de principio fundamental. Así, por ejemplo, Descartes apoyará este fundamento en la certeza indubitable del *cogito*; Kant conferirá a esta necesidad el carácter de una filosofía trascendental que asume como tarea esclarecer las condiciones de posibilidad del conocimiento y la acción; por su parte, Hegel, hará recaer en la noción de absoluto la condición última de lo real. Incluso ya en la época contemporánea, tal exigencia revivirá en el carácter trascendental del pensamiento de Husserl y en la pragmática trascendental desarrollada por K. O. Apel como intento de fundamentación filosófica última *(philosophische Letzbegründung)* de la moral, lo que en nuestros días representa la expresión quizás más refinada de idéntica proposición.

Deberíamos señalar, en consecuencia con lo anterior, que una pulsión manifiesta por amarrar el pensamiento filosófico a un punto de partida instituido como principio de certeza irrefutable ha marcado con un sello distintivo a la época, otorgándole la pretenciosa inspiración que comenzara a venirse a menos paulatinamente desde aquella suerte de *summa* de las críticas a la metafísica que ha representado hasta ahora el desenmascaramiento nietzscheano. De hecho, desde la crítica de la ideología formulada por Marx, pasando por el inconsciente freudiano, hasta el propio positivismo, se enuncia una idéntica desconfianza respecto del plan metafísico en los siglos XIX y XX.

3.2. *La crisis del primado metafísico del pensar*

Ahora bien, es claro que de cara a este generalizado programa de filosofía, en el que la ciencia finalmente encontrara sustento favorable para su despliegue y con ello se definiera un carácter esencial de nuestra época, desde hace ya varias décadas se ha hecho posible advertir una nueva expresión del pensar, una diferente orientación del camino por recorrer para la reflexión filosófica, una transformación decisiva del pensamiento y la percepción de los problemas derivados de su ejercicio. Esta situación

es considerada por algunos como un verdadero cambio de corte paradigmático, en el sentido de que, en esa dirección, se llega a subvertir de tal modo la comprensión tradicional, que la vocación absolutista y característica del primado del pensar metafísico parece batirse cada vez más en retirada y rebajar su influencia en el amplio espectro de las epistemologías contemporáneas.

En efecto, se podría sostener que en la actualidad han tomado la palabra de manera preponderante un haz de modalidades de pensamiento que no solo se limitan a discutir la validez de las distintas soluciones propuestas por la programación metafísica antecedente sino que, de forma más radical, discuten la legitimidad misma de ese proyecto de búsqueda de un fundamento último que caracterizó a la extensa historia de la filosofía anterior desde Platón y Aristóteles en adelante. En el origen de esta nueva comprensión de la filosofía están, sin duda, las obras de Heidegger y de Wittgenstein principalmente. Ambos autores, aunque desde antecedentes y preocupaciones muy diferentes, coinciden en negar la legitimidad de la búsqueda de un fundamento último[43].

Un lugar especial tiene también la obra del pensador francés Paul Ricoeur, en la medida en que en su paso de la fenomenología a la hermenéutica, más que una simple negativa a la posibilidad de una fundamentación última en la filosofía, se advierte una dimensión crítica —con la que cree superar las limitaciones de la propuesta de Heidegger y Gadamer— que le permitiría establecer una mediación entre la explicación y la comprensión. Más adelante nos haremos mayor cargo de algunos de sus planteamientos en orden de sostener parte del entramado teórico que aquí se busca definir. Valga por ahora la sola enunciación de su importancia en el contexto de esta transformación decisiva del pensamiento filosófico.

Ahora bien, Heidegger verá en esta búsqueda (de fundamentación) la forma más sutil de una voluntad de dominación que constituye toda una suerte de *vicio secreto* de la metafísica, porque en lugar de *dejar ser* a la realidad desde el destino historial del ser, la esclaviza y termina sometiéndola a la forma más brutal de esa voluntad: la tecnociencia; en tanto que el fundamento *(Grund)*, que debe fundamentar todo, resulta ser él mismo infundamentado *(grundlos)*; es decir, reposa en el abismo

[43] Cfr. BENGOA, Javier. "De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y Fundamentación última en la Filosofía contemporánea". Herder. Barcelona. 1992.

(Abgrund). Wittgenstein, por su parte, afirmará que la compulsión que lleva a esta búsqueda no es sino un atolondrado chocar de la filosofía contra los límites del lenguaje porque lo que confiere cabal significado a los lenguajes concretos es su uso en el seno de una forma de vida, en la que están indisolublemente entreverados las actividades sociales, la comprensión del mundo y los usos lingüísticos, ya que estas formas de vida son finalmente irreductibles a una única forma de vida o juego de lenguaje último que pueda explicarlos al modo de una fundamentación como la que ha propuesto la filosofía tradicional[44].

En un comienzo, ambas corrientes de pensamiento tendieron a ignorarse entre sí. Sin embargo, posteriormente ha emergido la conciencia de las profundas afinidades que las unen; baste recordar para ello la afirmación de Jürgen Habermas en la que sostiene: "Desde mi punto de vista la filosofía hermenéutica y la filosofía analítica [en referencia a los legados de Heidegger y Wittgenstein, naturalmente] no son dos tradiciones opuestas, sino dos tradiciones que se complementan"[45].

De este modo, hoy en día podría perfectamente señalarse como esquema predominante en la filosofía actual, algo a lo que podría denominarse —con una formulación conceptual quizás un tanto arbitraria— el "paradigma pragmático-hermenéutico", en el que parecen coincidir ambas líneas discursivas; es decir, la concepción filosófica en que la obsesión de una búsqueda de la fundamentación última del saber queda atrás para ponerse a la escucha del ser, por una parte, y por otra, la convicción de que lo que los filósofos han pensado siempre como formas constitutivas de la realidad, no corresponde sino a meros reflejos de las reglas de la gramática; es decir, que los problemas filosóficos podrían ser resueltos reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que está en uso.

Este hecho, tal como lo señala Vattimo[46], quedaría expresado por la atención que Gadamer presta a la retórica, ya ampliamente documentada

[44] Acerca de la desconstrucción de la filosofía lingüística inglesa y estadounidense; vale decir, el llamado "linguistic turn"; así como la desconstrucción de la epistemología moderna de raigambre platónico-kantiana, véase el texto de RORTY, Richard. "El giro lingüístico". Paidós. Barcelona. 1990.

[45] HABERMAS, Jürgen. "Verdad y Justificación". Trotta. Madrid. 2002. Pág. 66. Trad. de Pere Fabra y Luis Díez.

[46] Cfr. VATTIMO, Gianni. "El fin de la modernidad". Op. Cit. Págs. 115 y ss.

en *Verdad y Método*, (acentuada y precisada en los años posteriores, por ejemplo en *La razón en la edad de la ciencia*), cuando retoma y elabora la "identificación" heideggeriana de ser y lenguaje en una dirección en la que el polo del lenguaje cobra cada vez mayor énfasis frente al del ser —cuestión que a su vez habría permitido a Habermas hablar de la "urbanización de la provincia heideggeriana" acometida por Gadamer—. Con ello quedaría en evidencia, a juicio de Vattimo, la proximidad entre Wittgenstein y Heidegger; proximidad que ya habría sido también enunciada por Karl-Otto Apel en su *Transformación de la filosofía*. Esta supuesta cercanía se apoyaría más en los elementos "irracionales" y místicos presentes en el pensamiento de Wittgenstein que en la posibilidad de una lectura de Heidegger según las claves de la filosofía analítica del lenguaje. "La tesis fundamental de Gadamer, según la cual "el ser que puede ser, comprenderse, es lenguaje", anuncia un desarrollo del heideggerismo en el que el ser tiende a disolverse en el lenguaje o por lo menos a resolverse en él", señala el pensador italiano[47].

Por tanto, si se acepta que este es el estado de cosas prevaleciente en la actualidad, resulta simple suponer que las relaciones entre la concepción hermenéutica y la concepción fundacionalista de la filosofía determinan el ámbito de lo posible en ella y, por ende, de todas las problemáticas y conceptualizaciones derivadas que se disponen a recibir como tributo la definición específica del pensar que las informa.

3.3. *El problema de las relaciones entre hermenéutica y epistemología*

A modo de delimitación específica de los ámbitos de pertinencia del discurso acerca del estatuto epistemológico de la hermenéutica parece necesario esclarecer algunas cuestiones fundamentales. En tal sentido, Maurizio Ferraris, en su *Historia de la Hermenéutica*[48], sostiene que no habría, en principio, una oposición entre ciencia y hermenéutica. Que tampoco sería posible, a su juicio, justificar de manera simple la alternativa entre ambas sólo basándose en sus diferencias de objetos de investigación y campos de acción.

[47] Op. Cit. Pág. 116.

[48] FERRARIS, Maurizio. "Historia de la Hermenéutica". Akal. Madrid. 2000. Págs. 281 y ss.

En este sentido, se debería tener en cuenta que ya desde el replanteamiento de la problemática de la cientificidad acometido por Bacon y Spinoza, por ejemplo, el momento filológico no habría dejado nunca de estar presente en las investigaciones, puesto que filología y estudio de la naturaleza correspondían a momentos complementarios, incluso más allá de la consideración de la existencia de una metáfora como la del *libro de la naturaleza*, que ya, de suyo, justifica una mirada de tipo filológico en las investigaciones físicas.

Incluso, la fundación misma de las *Geisteswissenschaften* por parte de Dilthey, aún habiendo tenido como propósito principal la comprensión de las expresiones de la vida psíquica, se habría establecido a partir de una distinción sólo menor respecto de las *Naturwissenschaften*. De hecho —piensa Ferraris— el desarrollo de las ciencias del espíritu, durante el siglo XIX, evidencia que una eventual antítesis entre cientística y hermenéutica no puede sostenerse ni aún considerando una dimensión metódica, puesto que la pretendida separación entre ciencias nomotéticas e idiográficas, o bien, entre explicación y comprensión, remite inmediatamente a un horizonte positivista, dado que el comprender de las ciencias idiográficas tiene como propósito igualmente la objetividad y la marginación de todo aspecto de subjetividad.

Será recién Heidegger quien —abandonando la remitencia fundamental a las ciencias del espíritu— va a replantear el problema del nexo entre hermenéutica y epistemología, fracturando de esta manera la tradición y refundando la pretensión de verdad propia de la investigación decimonónica en la nueva relación de la hermenéutica con la ontología. En tal sentido, Ferraris sostiene lo siguiente: "Bien es verdad que Heidegger condena a la ciencia sin apelación: la ciencia no piensa, sino que realiza actividades derivadas y subordinadas respecto a un enfoque hermenéutico fundamental (esta limitación, como tal, afecta también a la pretensión de verdad metodológica de las ciencias del espíritu). Sin embargo, esta autotrascendencia de la hermenéutica, que rompe con la tradición de las *Geisteswissenschaften* en cuyo interior se había canonizado en el siglo XIX, se lleva a cabo en nombre de una pretensión más fundada de verdad, que se afirma, precisamente, en el nexo entre hermenéutica y ontología: un discurso sobre el ser que no es aquel ser del ente investigado por las ciencias del espíritu y por las ciencias de la naturaleza —ni siquiera por la filosofía anterior, definida como metafísica. El rechazo heideggeriano de la

epistemología se dirige pues hacia un ideal determinado de *epistéme*, el de la metafísica"[49].

Una refutación como la llevada a cabo por Heidegger respecto de la pretensión cientística no significa que dicho impulso se haya estancado o que haya tendido a la extinción. La búsqueda de una articulación entre hermenéutica y epistemología, o mejor dicho, la posibilidad de dotar de un fundamento epistemológico a la hermenéutica siguió, aunque por otras vías, constituyendo una aspiración del pensamiento. Tal como sostiene Ferraris, podría ser la investigación de la posibilidad de una complementación entre explicación y comprensión lo que va a definir a la hermenéutica posheideggeriana[50]. Habría que exceptuar, eso sí, de esta orientación a Gadamer, quien —en la línea de Heidegger— sigue manteniendo en pie la desconfianza hacia la ciencia. Pero, ya en Ricoeur, y quizás mucho más explícitamente aún en Apel y Habermas, este intento de mediación entre explicación y comprensión —vale decir la búsqueda de complementación entre hermenéutica y epistemología— se mostrará con mayor nitidez. Ello obedece, naturalmente, a la necesidad de dotar de solidez argumental y universalidad a la hermenéutica, frente al tipo de saber más expandido de la época moderna que es, sin duda, el saber científico.

Ahora bien, Ferraris destaca lo que, a su juicio, constituiría un movimiento inverso al de las aproximaciones que desde la hermenéutica se han emprendido hacia la epistemología. Este sería el que ha caracterizado al fenómeno de desintegración de la corriente neopositivista en el pensamiento filosófico anglo-americano, que habría derivado desde la epistemología a la hermenéutica. "Se trata de un proceso —nos dice— que ha ocupado los últimos treinta años y que se ha articulado tanto en la búsqueda de una filosofía analítica de la historia [...] como en la imposición del discurso wittgensteiniano acerca de la analogía entre juegos lingüísticos y formas de vida, que por una parte relativiza el modelo de la ciencia [...] y por otra suscita la cuestión en torno a la posibilidad de una filosofía analítica de la acción"[51].

49 Ibid. Pág. 282.

50 Ibid.

51 Ibid. Pág. 283.

3.4. *El sentido retórico de la verdad hermenéutica*

Por otra parte, en realidad, es posible que la centralidad que la hermenéutica ha ostentado de modo creciente en el ámbito del pensamiento filosófico actual resulte, precisamente, del hecho de que constituye una modalidad reflexiva de marcada definición ética, ya que concede primacía a la ética como factor decisivo de crítica a la metafísica tradicional representada en nuestro tiempo por el cientificismo extremo. En este sentido es ético, por ejemplo, el campo de experiencias que se resiste a someterse al dominio del método científico positivo; es ético el horizonte propio de la vida social, de la cultura compartida de una época y una sociedad, del *ethos* de una comunidad de lengua e historia; o sea, aquello que desmiente las pretensiones reduccionistas típicamente "científicas" de adjudicar verdad tan sólo a los enunciados experimentales verificados por una metódica científico-matemática de la naturaleza[52]. En hermenéutica no se puede pensar en una "clausura del universo de los signos" puesto que ella se encuentra en un régimen de apertura, en el punto de unión entre lo lingüístico y lo no-lingüístico, entre la poesía y la argumentación, el lenguaje y la experiencia vivida (cualquiera sea). En virtud de ello, entonces, la experiencia de verdad a que puede atenerse la hermenéutica será esencialmente retórica, corresponderá a aquella modalidad de la experiencia cuya reivindicación de la verdad irá dirigida tan sólo a lo verosímil, a la evidencia de una razón común, en contra de las pretensiones de certeza y demostración de la ciencia. Incluso, se podría señalar que no se trata únicamente de establecer un criterio de verdad simplemente "paralelo" al característico de la ciencia, porque si se atiende a un propósito todavía mayor, tal intención obedece más bien a la necesidad de extender por sobre la naturaleza de las proposiciones científicas un valor superior, que opera como factor social de vida, como orientación ética que cobra cuerpo sobre el curso particular de los desarrollos técnicos en la medida en que sobre ellos lleguen a prevalecer determinadas valoraciones morales.

[52] Como se sabe, en *Verdad y Método*, Gadamer contrapuso a la concepción científica de lo verdadero, entendida bajo la modalidad de la verificación metódica según criterios públicos y controlables, una noción de la verdad diferente, que adoptaba como modelo ejemplar la experiencia artística. En este sentido, el arte constituye una experiencia de verdad porque la experiencia de lo verdadero corresponde a la pertenencia al lenguaje, entendido como mediación de la existencia en una conciencia humana viva y compartida.

Ahora, como del mundo de la razón científica no resulta posible esperar nada puesto que en él todo es explícito, entonces la interpretación adquiere una importancia decisiva en cuanto puede traer a la luz aquello que en el enunciado científico permanece inevitablemente sumido en la oscuridad. Allí está la fuerza pero, al mismo tiempo, la debilidad de la hermenéutica; la debilidad, porque, tomando el lenguaje en el momento en que escapa de sí mismo, lo toma también en el momento en que escapa a todo tratamiento científico, que sólo comienza con el postulado de la clausura del universo significante. Pero esta debilidad puede ser igualmente su fuerza porque el lugar donde el lenguaje escapa a sí mismo y se nos escapa, es también el lugar donde viene a sí mismo, es el lugar donde el lenguaje es pleno *decir*; o sea, potencia que *des-cubre*[53]. Se podría pensar también, en un sentido más heideggeriano, en que el lenguaje "hace a la cosa", no desde la perspectiva de la instrumentalidad de la existencia inauténtica y de la condición caída (deyecta) de la época metafísica (del espíritu entendido como pura estupidez, de Nietzsche). Porque en este último caso, la determinación de una cosa, digamos su comprensión al modo de "hecho científico" —así como lo presenta el positivismo—, es lo más pobre que se puede tener a la mano y lo menos verdadero.

En esta voluntad de abrir campos explicativos más allá de las restricciones metodológicas "objetivas" de la ciencia es en lo que coinciden variados "fermentos anticientíficos" —según los denomina Gianni Vattimo[54]— como, por ejemplo, la doctrina wittgensteiniana de los "juegos lingüísticos" entendidos como expresiones de "formas de vida"[55], ya aludida, o la arqueología del saber foucaultiana y su noción de *epistemai* entendida como aquellos acontecimientos históricos que son determinados por sistemas de poder y técnicas de disciplinamiento[56]; o también, la comprensión del desarrollo científico

[53] Cfr. *"Le probléme du double-sens comme probléme hermenéutique et comme probléme sémantique"* en RICOEUR, Paul. "Le conflit des Interprétations". Du Seuil. Paris. 1969. Hay versión española en "Hermenéutica y Estructuralismo". Megápolis. Buenos Aires. 1975.

[54] Cfr. VATTIMO, Gianni. "Ética de la interpretación". Op. Cit. pp. 206 y ss.

[55] Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig. "Investigaciones filosóficas". Alianza. Madrid. 1990.

[56] Cfr. FOUCAULT, Michel. "La arqueología del saber" y "Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión." Cfr., particularmente, la conocida entrevista que Foucault concedió a la revista ESPRIT (N° 371) en mayo del 68, publicada con el título de *"La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión"* en "Saber y Verdad". La Piqueta. Madrid. (sin año de edición registrado).

según la sustitución de "paradigmas" que no están determinados tan solo teóricamente, de Kuhn[57].

Aunque, si bien es cierto, y como se acaba de mencionar, la hermenéutica no es, por principio, opuesta a la ciencia y resulta muy difícil conducir a un concepto unitario el sentido y el ideal que le ha dado forma a través de su desarrollo histórico, lo que en definitiva se marca como punto de inflexión para el pensamiento contemporáneo a partir de comprensiones como las que se han señalado, es el hecho de que el momento de verdad de las ciencias no es el momento de la verificación empírica de sus proposiciones y de sus leyes, sino aquel en que son trasladadas a la conciencia común en un sentido indesmentiblemente retórico, porque —como lo vio Kuhn— que se establezca la validez de un cierto paradigma no es un hecho que pueda describirse según los términos de las propias demostraciones científicas; porque las teorías científicas sólo pueden ser demostradas al interior de paradigmas que, por su parte, no están "lógicamente" demostrados, sino que tienden a imponerse de una manera persuasivamente retórica, a partir de la cual tienden a instaurarse de hecho.

Ahora bien, todo ello no quiere decir que de lo se trata, en definitiva, es de sustituir la descripción "realista" u "objetiva" de la ciencia por una descripción hermenéutica de la experiencia, porque una filosofía hermenéutica no puede confundirse con una descripción más de la estructura de la experiencia, puesto que, concibiendo que la verdad no es principalmente aquella proposición que describe acertada y exteriormente un determinado estado de cosas, sino que es un acontecimiento de respuesta a los mensajes que provienen de la tradición y una interpretación de estos mensajes, asimismo como un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores, la hermenéutica sólo puede entenderse como un "diálogo" entre tradiciones, como un intercambio argumentativo, como una razón *actuada* en términos de ejercicio de persuasividad en el diálogo social, entendido este como único lugar posible de la verdad. Y ello, porque el lenguaje opera como la mediación total de la experiencia del mundo, sobre todo en cuanto por medio de él se puede llegar a cumplir de manera concreta la realización del *ethos* común de cualquier sociedad histórica.

[57] Cfr. KUHN, Thomas S. "La estructura de las revoluciones científicas". Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 1996.

Pues, en fidelidad con el impulso hermenéutico de la filosofía nietzscheana, la pretensión misma de la idea de verdad, el esfuerzo por alcanzar más allá de los establecimientos veritativos de la metafísica y de las ideologías o de cualquier forma de conciencia falsa, un "fondo" sólido desde el cual se pudiera atestiguar con absoluta propiedad su carácter de máscaras, no sería otra cosa que una aspiración *humana, demasiado humana*, una máscara más tal vez, una verdad *más verdadera*.

De esta manera, una ética hermenéutica, si es que puede hablarse de ello como acá se pretenderá de hecho, será sinónimo de confluencia de discursos, de diálogo intercultural, de vecindad y co-pertenencia de horizontes de especialización que tienden a la apertura porque se muestran insuficientes cuando están referidos solo a sí mismos para dar cuenta de la complejidad de problemáticas que enfrentan.

3.5. *Vattimo y la recuperación heideggeriana de la historicidad en la validación de la hermenéutica como koiné*

Como se señalara anteriormente, entre las elaboraciones más importantes que en la actualidad critican el carácter sensato de un planteamiento fundacionalista del saber filosófico, podemos señalar la remodelación de la fenomenología husserliana elaborada por Heidegger y Gadamer y la teoría del texto de Ricoeur. Sin embargo, ello no quiere decir que en una enumeración como esta no deba mencionar otras concepciones filosóficas como, por ejemplo, la misma filosofía del último Wittgenstein, el deconstruccionismo de Jacques Derrida o la arqueología de Michel Foucault, cuyos programas teóricos se han reconocido como aportes sustantivos a la reflexión contemporánea; pero que en atención a los propósitos específicos perseguidos aquí, no serán considerados.

En consecuencia, importa delimitar el encuadre general de la problemática en torno a la raigambre filosófica proveniente de la orientación mencionada, en la que el quiebre del tradicional paradigma fundacionalista ha dado paso a la vigencia constatable de la hermenéutica en el pensamiento actual y la ha configurado como la *koiné* de nuestro tiempo; es decir, como un marco de análisis y comprensión común y adecuado de la realidad, de manera semejante a lo que fueran, en los años 60 el marxismo y en los 70 el estructuralismo, para decirlo con palabras del

propio Vattimo[58]. Ello respondería, una vez superada la hegemonía del estructuralismo, a las nuevas exigencias historicistas que se le plantearon al pensamiento contemporáneo. Vattimo señala al respecto: "El método estructural llevado a sus últimas consecuencias, reducía a inesencialidad los contenidos, porque colocaba en una situación de abstracta neutralidad, nunca tematizada, al sujeto 'ausente' del método mismo. Los contenidos a los cuales el método se aplica se tornan inesenciales en la medida en que el interés del observador se pretende como puramente cognitivo"[59].

Ante esta limitación metodológica del estructuralismo, Vattimo recuerda que la hermenéutica sí confiere valor a la esencialidad del contenido y la situación ineludiblemente histórica del observador, cuando señala que: "El pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre los interlocutores, 'pone en obra' y modifica, a la vez, tal horizonte"[60]. Sin embargo, de inmediato surgen en este punto una serie de interrogantes relativas a la naturaleza de esta comunidad de horizontes. Y es que, precisamente, por constituir una modalidad de respuesta que se presume adecuada *(koiné)* a estas nuevas exigencias, la hermenéutica requiere de una radicalización que la ponga más allá de toda sospecha de querer fundamentarse en un ideal de autotransparencia, ahistórico y neutro como el que, a juicio de Vattimo, se deslizaría subrepticiamente como pretensión, por ejemplo, en el modelo de la comunidad ideal de comunicación de Apel y Habermas. Vattimo cree que este ideal de la comunidad no puede sostenerse sin arriesgar con ello una recaída en la metafísica; por ello la hermenéutica, a su juicio, debe esforzarse por tornar explícito lo insostenible de un modelo como el de la ética discursiva y consagrarse a la búsqueda del que ofrezca la alternativa más válida.

Los diversos intentos que han sido llevados a cabo se pueden rastrear a partir del desarrollo de la noción de *Verstehen*. Vattimo centra su atención específicamente en Schleiermacher y Dilthey, para concluir que en uno y otro caso "estamos frente a una concepción de la experiencia hermenéutica en que esta se entiende como construcción de una inmediatez que reenvía a la inmediatez y la autotransparencia del sujeto, la cual, a su vez, se

[58] VATTIMO, Gianni. Op. cit. Pág. 37.
[59] Ibid. pág. 58.
[60] Ibid. pág. 62.

sostiene y 'legitima' en su valor sólo por el hecho de traducir la vida (o el infinito en los términos de Schleiermacher)"[61]. Vattimo critica este ideal de la comprensión entendida en cuanto una transposición identificante que tendría sus fundamentos en una concepción ontoteológica de la individualidad, puesto que destacaría la transparencia del yo ante sí mismo y los otros, enfatizando su ideal y recíproca identificación. Este modelo, en su opinión, habría llegado a su fin en el contexto de la recuperación heideggeriana de la historicidad, que lejos de considerarse un obstáculo lesivo para la pretendida transparencia, aparece como una dimensión constitutiva del *Dasein*, el que es radicalmente histórico y siempre limitado por su virtual *arrojamiento*. A partir de Heidegger, entonces, esta categoría del *Verstehen*, dejará de corresponder a una modalidad epistemológica, a una forma particular de conocimiento entre otras y se convertirá en un modo de ser, en el modo más propio de este ser que existe al comprender el mundo, no como un acto de penetración intelectual de estructuras ya presentes sino como la captación practicada por relación a un *proyecto*. Esto es lo que conduce a Vattimo a asumir como punto de partida —sobre la base de la hermenéutica heideggeriana centrada en esta particular aproximación al *Verstehen*— la productividad de la distancia temporal. En este sentido, nos señala: "El ideal hermenéutico de la continuidad requiere ser definido más explícitamente como alternativa al modelado sobre la comunidad y la identificación, a riesgo, si no, de hacer imposible que en la hermenéutica se abra realmente espacio a la historia, a la innovación y a las 'revoluciones' (sean kuhnianas o políticas)"[62].

3.6. *La hermenéutica como triunfo de la doxa sobre la episteme*

Es importante tener en cuenta el hecho de que la hermenéutica se haya convertido algo así como en un *estilo* filosófico de la época; ello evidentemente tiene que ver en forma directa con su amplia difusión, con que se trate de un fenómeno que en buena medida ha roto la tradicional distinción europea entre una filosofía continental y una filosofía anglosajona, entre una filosofía analítica y una filosofía metafísica. Como afirma

[61] Ibid. Pág. 157.
[62] Ibid. Pág. 164.

Vincenzo Vitiello: "... es coherente enmarcar este fenómeno [la hermenéutica] no en la historia *local* sino en la historia *universal* del conflicto entre dos concepciones contrapuestas de la filosofía y del saber en general: del conflicto entre la *episteme* y la *doxa*."[63] Al parecer, que la hermenéutica se pueda considerar la modalidad del pensar más ajustada a la época, no es sino el triunfo de la *doxa* sobre la *episteme*, de la *narración* sobre la *lógica*. Vitiello afirma: "La hermenéutica filosófica ha ampliado cada vez más sus fronteras sin imponer una ley propia, transformándose en otra cosa, asimilando solo al hacerse asimilar y extendiéndose a la historia, al arte, a la jurisprudencia, a la religión y a la teología, al mundo del mito y al del sueño"[64]. La hermenéutica ha venido desplegándose de preferencia en el ámbito de la filosofía práctica. En este sentido, es pariente de la *doxa* pues la *praxis* se nutre de aquella modalidad de sabiduría para la que vale más la intuición que la exactitud del cálculo. Desde allí ha buscado penetrar el espacio más central de la episteme, su pretensión absolutista y fundamentalista, para declararla infundada y relativa.

Revisaremos a continuación una conceptualización general acerca de la hermenéutica filosófica, partiendo por una suerte de definición amplia, de suyo expedita, con el exclusivo propósito de demarcar el ámbito problemático en el contexto de su diversidad intrínseca (sin dar cuenta todavía de sus dificultades); es decir, para enfatizar la divergencia teórica que puede albergarse en una orientación del pensar como la hermenéutica pese a la identidad de propósito o método que puede reunir a sus distintas expresiones. No se advierte de qué otro modo se puede plantear una descripción general del tema si no es compendiando algunos de los argumentos centrales perceptibles en la obra de los diferentes autores. Las derivaciones obtenidas a partir de estos presupuestos nos permitirán posteriormente dar cuerpo a una reflexión de mayor centralidad. Por ahora, recordemos el decir filosófico hermenéutico en la expresión de las orientaciones básicas de los autores relevantes.

63 VITIELLO, Vincenzo. "Racionalidad hermenéutica y racionalidad de la historia" en *"Hermenéutica y Racionalidad"*. Gianni Vattimo (compilador). Norma. Santafé de Bogotá. 1994. Pág. 212.

64 Ibid.

CAPÍTULO 4

LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA.

Principales orientaciones de la matriz interpretativa.



4.1. *La hermenéutica como ciencia general de la interpretación*

Se podría afirmar que, desde su mítico comienzo y a lo largo de su completa historia, la hermenéutica, en tanto puede ser determinada como un proceder transformador y comunicador, parece ser contrapuesta a la teoría, entendida al modo de la contemplación que el observador puede tener de las esencias eternas e inalterables. Maurizio Ferraris en su *Historia de la hermenéutica* afirma que, fundamentalmente, sería: "a esta dimensión práctica a la que la hermenéutica le debe su cualificación tradicional: *hermeneutiké téchne, ars interpretationis, Kunst der Interpretation*: arte de la interpretación, como transformación, y no teoría como contemplación"[65].

Ahora bien, entre las mayores corrientes del pensamiento hermenéutico[66] —sin entrar a detallar, naturalmente por razones de interés final de este libro, sus antecedentes en la época clásica y alejandrina, o sus orígenes cristianos, escolásticos y patrísticos[67]— se pueden distinguir, en primer lugar, la hermenéutica de las primeras épocas de la modernidad europea[68], y la hermenéutica históricamente consciente de Dilthey; es decir, la hermenéutica metodológica del siglo XIX, que intentó producir

[65] Cfr. FERRARIS, Maurizio. Op. cit. Pág. 9.

[66] Cfr. MALLERY, J. et al. "Hermeneutics: From textual explication to computer understanding?" incluido en *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*. Stuart C. Shapiro ed. John Wiley & Sons. New York. 1987. Trad. propia.

[67] Para ello remitimos a los lectores al texto de Ferraris antes mencionado. Págs. 12 y ss.

[68] Podríamos pensar en algunos autores del período dieciochesco (tanto románticos como ilustrados), mencionando, por ejemplo, a Johann Martin Chladenius y su teoría del "Punto de vista" *(Sehe-Punkt)*, o a Georg Friedrich Meier y su idea de la *equidad hermenéutica*. También se podrían mencionar otros autores, como Hamann, Herder, von Humboldt, Schlegel, Wolf —todos ellos antecesores de Schleiermacher, a su vez, referente directo de Dilthey— y mencionar su influencia respecto del origen del canon de las Ciencias del espíritu, aunque por razones prácticas no es posible extenderse aquí en una revisión más detallada de sus planteamientos.

interpretaciones científicas y sistemáticas situando un texto en el contexto de su producción. En el siglo XX, la hermenéutica filosófica de Heidegger y de Gadamer desplazó el enfoque desde la interpretación a la comprensión existencial, la que fue tratada más que como una vía para el conocimiento, como un auténtico modo de ser-en-el-mundo, más directo y no mediado. Reaccionando a un supuesto relativismo implícito en esta última posición, Apel y Habermas introdujeron la modalidad de la hermenéutica crítica, una reconstrucción metodológicamente autorreflexiva y comprehensiva de los fundamentos sociales del discurso y la comprensión intersubjetiva. Finalmente, se puede mencionar a Ricoeur, con su hermenéutica fenomenológica, en la que ha intentado sintetizar las diversas corrientes hermenéuticas con el estructuralismo y la fenomenología.

Las teorías hermenéuticas difieren en cuanto a sus variados modos característicos de aproximación al sentido y la comprensión. La hermenéutica problematiza el significado de los textos en relación con las intenciones e historias de sus autores y/o en la relevancia de estos para los lectores. Por el contrario, la filosofía analítica usualmente identifica el significado con referentes externos a los textos y, por su parte, el estructuralismo, encuentra el significado con arreglo a las palabras de los mismos. La hermenéutica entiende los textos como medios para transmitir experiencias, creencias y juicios de un sujeto o de una comunidad a otros. De esta manera, la determinación de los significados específicos es un asunto relativo a los juicios prácticos y a los razonamientos de sentido común, no a una teoría *a priori* o a una prueba científica.

Esta actitud remite el origen de la hermenéutica a los esfuerzos del mundo antiguo por determinar sistemáticamente el significado, la intención y la aplicabilidad de los textos sagrados y legales. Tanto las teorías hermenéuticas como sus aplicaciones comparten la idea del "círculo hermenéutico"; es decir, la noción de que en toda comprensión o definición de algo se implican atributos que ya se encuentran presupuestos y comprendidos en la propia definición de ese algo. Heidegger mostró esto último con claridad en *Ser y Tiempo*: "La interpretación se funda en todos los casos en un "ver previo" que "recorta" lo tomado en el "tener previo" de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación [...] La interpretación puede sacar del ente mismo que se trata de interpretar los conceptos correspondientes, o bien forzar al ente a entrar en conceptos en los que se resiste a entrar por su forma de ser. Como quiera que sea, la interpretación se ha decidido en cada caso ya, definitivamente o con reservas, por unos determinados

conceptos; se funda en un "concebir previo" [...] Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto"[69]. Ya sea en la comprensión del propio lenguaje, o de una lengua extranjera, o en la observación de una acción, o en la confirmación de una teoría, o bien cuando se distingue entre un conocimiento de fondo y los hechos, siempre emergen círculos o espirales de comprensión. La existencia de estas circularidades le plantea algunas preguntas a la hermenéutica, tanto acerca de la fundamentación como acerca de la validez de su comprensión. El "círculo" del comprender es inherente a la estructura del sentido"[70].

La hermenéutica entendida como ciencia general de la interpretación puede ser retrotraída hasta aplicaciones de dominio más específico en los estudios de literatura de la Grecia antigua[71] y en la antigua exégesis bíblica. Gadamer ha sostenido[72] que el núcleo de la hermenéutica antigua era el problema de la interpretación alegórica, que es el antecedente de la hermenéutica misma, y que se definía por la búsqueda de la *hyponoia*, el sentido profundo. Este tipo de interpretación se habría practicado ya en la época de la sofistica y habría sido recogida posteriormente por Orígenes y Agustín en la hermenéutica del período patrístico, llegando a ser sistematizada durante el medioevo por Casiano, pasando a ser el método del cuádruple sentido de la Biblia.

Concibiendo los textos como totalidades orgánicas y coherentes, más que como colecciones de fragmentos aislados, los griegos esperaban una consistencia de los textos en cuanto a su gramática, a su estilo y a sus ideas[73]. De acuerdo con esto, codificaron reglas de gramática y de estilo

[69] HEIDEGGER, Martin. "El Ser y el Tiempo" (a partir de aquí ST) FCE. México. 1968. Trad. J. Gaos. § 32. Pág. 168.

[70] Ibid. Pág. 172.

[71] Convendría aclarar que, al menos en Platón y Aristóteles, el estatuto de la hermenéutica está más vinculado a la experiencia de la transmisión de mensajes que al carácter de metodología interpretativa que adquirirá posteriormente. Esto mismo puede ser constatado en el diálogo *Ión* de Platón cuando al referirse a los poetas sostiene que "ἑρμηνῆς εισὶν τὸν θεόν", "son mensajeros de los dioses" (534c). Semejante aproximación se percibiría, además, en Aristóteles, quien alude a ella también como una teoría de la expresión. Esto parece quedar de manifiesto, entre otros, en el escrito acerca *Del alma*, donde el término hermenéutica aparece vinculado a la potencia expresiva de la lengua (420b) y, también, en el tratado Περί ἑρμηνήιας, traducido más correctamente como *De la expresión* que como *De la interpretación*.

[72] Cfr. *"Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica" en* GADAMER, Hans-Georg. Op. cit. Págs. 95 y ss.

[73] Para una indagación mayor en relación con la prehistoria de la hermenéutica ver GRONDIN, Jean. "Introducción a la Hermenéutica filosófica". Herder. Barcelona. 1999. Págs. 41 y ss. Trad. de Ángela Ackermann Pilári.

que emplearon para verificar y corregir diversos pasajes textuales. Extendiendo la lógica del todo y la parte a la producción completa de un autor o de una escuela, fueron capaces de llegar a atribuirles obras cuyo origen era bastante incierto. Aunque los rabinos judíos y los Padres de la Iglesia desecharon tales herramientas filológicas, sus exégesis bíblicas, de todos modos, fueron más conocidas por el desarrollo de lecturas alegóricas, realizadas frecuentemente a expensas de los significados literales de los textos. Sus interpretaciones encontraban dentro del signo visible un sentido oculto, de acuerdo con la intención que ellos de antemano le habían adscrito al texto. Desde que se encontraron instancias de aplicación de este método a los Vedas, Homero, el Corán y otros escritos sagrados, parece celebrarse una estrategia típica de reconciliación entre una visión de mundo iluminada y moral y aquellos textos cuya superficial mundanidad o banalidad los sitúa por debajo de la dignidad divina.

La Edad Media fue testigo de la proliferación de interpretaciones no literales de la Biblia[74]. Los comentaristas cristianos podían leer las historias del Viejo Testamento simultáneamente como precursoras de episodios análogos en el Nuevo Testamento, como lecciones simbólicas sobre las instituciones de la Iglesia y como alegorías acerca de tratados espirituales. En cada caso el contenido de los signos era forzado imponiéndosele una intención particular a la Biblia así como una enseñanza de moralidad; aunque estas bases interpretativas eran puestas más por la tradición religiosa que sugeridas por una lectura preliminar del texto. Así, cuando Martin Lutero argumentó que los cristianos podían redescubrir su fe leyendo la Biblia ellos mismos, la oficialidad de la Iglesia católica, no sorprendentemente, respondió que la Biblia era demasiado oscura para ser leída sin su guía. La exégesis protestante, que apareció después de la traducción que hizo Lutero de la Biblia, tendió a ver los textos como respuestas a situaciones sociales o históricas más que como a expresiones de principios religiosos alegóricos[75]. La conocida aseveración de Lutero en relación con el hecho

[74] SMALLEY. B. "The study of the Bible in the Middle ages". Blackwell. Oxford. 1952. Referido por Mallery, J. en *Op. cit.*

[75] Gadamer sostiene que la hermenéutica habría adquirido un nuevo impulso con la vuelta a la letra de la sagrada Escritura preconizada por la Reforma, cuando sus partidarios polemizaron con la tradición de la doctrina eclesial y contra su tratamiento del texto con los métodos del sentido plural de la Biblia. Se habría rechazado especialmente el método alegórico, o bien, se le habría restringido a los casos en que el sentido figurado lo justificara como, por ejemplo, en los discursos de Jesús. Cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. cit. Pág. 97.

de que las Escrituras tienen su propia clave, *sui ipsus interpres*, quiere decir que en la medida que la palabra se constituye como un don divino está requerida de una actualización que sólo puede acontecer mediante una aproximación comprensiva creyente de las Escrituras. En esto consiste el principio reformatorio de la *sola scriptura*, que Lutero defendió en contra de toda la tradición y la doctrina de la Iglesia[76].

Surgió, de este modo, una nueva conciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto textual en este caso; y por sobre todo, buscando quedar exenta del arbitrio subjetivo interpretativo. Así, el problema central se hizo normativo. Tanto en la hermenéutica teológica como en la hermenéutica humanística de la temprana edad moderna, se llegó a buscar la correcta interpretación de aquellos textos que contenían lo decisivo, lo que se debe recuperar. Gadamer ve aquí una diferencia en cuanto a la motivación de una labor hermenéutica así entendida y la posterior concepción de hermenéutica sostenida por Schleiermacher y orientada a enfrentar las dificultades de entender una tradición y los malentendidos a que ella da lugar. Más que nada, esta nueva conciencia metodológica impuso el deseo de búsqueda de una nueva comprensión, destruyendo o modificando la tradición establecida, mediante el descubrimiento o la recuperación de sus orígenes olvidados. Según Gadamer, la hermenéutica buscó alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, "algo que estaba corrompido por distorsión, desplazamiento o abuso: la Biblia, por la tradición magisterial de la Iglesia; los clásicos, por el latín bárbaro de la escolástica; el derecho romano, por una jurisprudencia regional, etc."[77].

No obstante lo anterior, Lutero, asumiendo que el Nuevo Testamento documentó la fe cristiana, una guía para los lectores propuso que los juicios contradictorios y los pasajes difíciles del Nuevo Testamento podían ser esclarecidos por medio de la comparación de sus posibles significados con las prácticas cristianas contemporáneas. El ejemplo sugiere que la interpretación puede confiar en una comprensión empática: la autointerpretación del intérprete en el espacio del autor. Por cierto, fue de tal empatía que Schleiermacher y Dilthey hicieron surgir un principio metodológico en su intento por crear una hermenéutica general.

[76] Cfr. GRONDIN, Jean. Op. cit. Págs. 70 y ss.

[77] Ibid. Pág. 98.

4.2. *La hermenéutica metodológica de Schleiermacher y Dilthey*

Schleiermacher[78] propuso ensamblar el enfoque de la filología clásica acerca de la gramática y el estilo con la exégesis bíblica referida a temas, creando de esta manera una hermenéutica general, de principios independientes de aquellos otros relativos a dominios específicos. Schleiermacher comparó la aproximación que hace un lector a un texto con los esfuerzos de los participantes en un diálogo por comprenderse unos a otros, y representó este diálogo en los términos de un hablante que agrupa palabras para expresar sus pensamientos y un auditor que comprende su discurso en parte como expresión de un lenguaje compartido y en parte como expresión del pensamiento del hablante. Es que el auditor puede comprender las palabras y frases porque ellas están incluidas en el léxico del lenguaje y siguen sus reglas gramaticales, pero, además, porque el auditor puede reconocer las intenciones subyacentes a las palabras por el hecho de encontrarse en la misma situación y compartir una naturaleza humana común con el hablante. En la medida en que el concepto de comprensión de Schleiermacher incluye la empatía (introspección proyectiva) y el análisis lingüístico intuitivo, resulta ser mucho más rico que la idea de las modernas teorías de la comunicación de que la comprensión es solamente la decodificación de la información codificada. La interpretación *(Auslegung)* se construye sobre la comprensión *(Verstehen)* e implica tanto un momento gramatical como un momento psicológico. El momento gramatical sitúa al texto (o a la expresión) dentro de una literatura particular (o de un lenguaje) y usa recíprocamente al texto para redefinir el carácter de esa misma literatura. El momento psicológico es más *naive* y lineal. En él, el intérprete reconstruye y explica los motivos del sujeto y sus presunciones implícitas. Así, Schleiermacher espera que un intérprete exitoso pueda entender al autor tan bien, o aún mejor, como el autor puede comprenderse a sí mismo, porque la interpretación devela sus ocultos motivos y estrategias.

Ampliando la hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey[79] desarrolla una filosofía de método para la historia y las ciencias humanas, que él

[78] SCHLEIERMACHER, Friedrich. "Hermeneutik". H. Kimmerle, ed. Carl Winter Universitatsverlag. Heidelberg. 1959.

[79] DILTHEY, Wilhelm. "The rise of Hermeneutics". En *Critical Sociology: Selected Readings.* Penguin Books. Harmondsworth, UK. 1976. Traducido por T. Hall de la versión original "Die Entstehung der Hermeneutik", en *W. Dilthey, Gesammelte Schriften.* B. G. Teubner. Leipzig und Berlin. 1923.

creyó capaz de producir conocimiento objetivo, pero evitando caer en el esquema reduccionista, mecanicista y ahistóricamente explicativo de las ciencias naturales. Dilthey argumentaba que los textos, las declaraciones verbales, el arte y las acciones eran expresiones de sentido cuyos contenidos mentales o intenciones necesitaban ser comprendidos. Pretendía que la investigación acerca de la interacción humana tuviera más la forma de una interpretación de poemas o discursos que la de experimentos físicos o químicos. Dilthey denominó "comprensión" *(Verstehen)* a la aprehensión deseada de hechos y expresiones, e intentó distinguirla del conocimiento explicativo, de la "explicación" *(Erkennen)* generada por el método hipotético-deductivo de las ciencias naturales.

Dilthey siguió inicialmente a Schleiermacher en cuanto a identificar la comprensión como una empatía garantizada por la noción de una naturaleza humana común. Aunque reconoció que el perfil y los valores de la gente variaban en diferentes períodos históricos y culturas, sostuvo que, debido a que los mismos historiadores pensaban y actuaban, ellos podían revivir y comprender lo que la gente en el pasado había tratado de expresar y cumplir en sus escritos, discursos, acciones y arte. Sin embargo, muchos de sus contemporáneos criticaron esta posición porque se confiaba a la introspección y a una psicología indiferenciada y no crítica. Presionado por esta crítica e influido por la idea neokantiana de que los trabajos del arte y de la literatura incorporaban los valores formales de sus respectivos períodos, Dilthey revisó su posición y comenzó a enfatizar la idea de que los textos y las acciones eran tanto productos de su tiempo como expresiones de individuos, y que sus significados eran, consecuentemente, forzados tanto por la orientación que tuvieran los valores de su período como por el lugar que ocupaban en el tejido de experiencias y planes de sus autores. Según esta revisión, los significados eran delineados por la *Weltanschauung* del autor, o su visión de mundo, la que reflejaba un período histórico y un contexto social. La comprensión *(Verstehen)*, entonces, base de la metodología hermenéutica, traza un círculo envolvente que va del texto a la biografía del autor y las circunstancias históricas inmediatas para luego regresar nuevamente al texto. La interpretación *(Auslegung)*; es decir, la aplicación sistemática de la comprensión al texto, reconstruye el mundo en que el texto fue producido y, a la vez, ubica al texto en ese mismo mundo.

Este proceso circular evita la interpretación de un texto desde un punto de vista único y científicamente objetivo, como la explicación

de una reacción química, por ejemplo; teniendo en cuenta que, como conocimiento del mundo del autor o del agente, puede él mismo depender críticamente de la interpretación presente. Dilthey y sus recientes seguidores, E. D. Hirsch y E. Betti, habían pretendido, sin embargo, que la interpretación se hiciera más válida en la medida en que asimilara mayor conocimiento del autor y de los valores de este, a pesar de reflejar los valores del propio intérprete o su sentido de realidad. El método de Dilthey, en efecto, parte desde una totalidad (una biografía, un conjunto de obras) cuyos temas pueden ser repetidamente reespecificados a través de la elaboración de una de sus partes (la acción o la obra). Este proceso alcanza eventualmente estabilidad debido a que sucesivas interpretaciones de la obra o de la acción sirven para forzar subsecuentes refinamientos en el modelo de fondo del autor. La fuerza o validez de tales imposiciones dependen de la actualidad y fortaleza de ese modelo. Si aumenta la distancia temporal y cultural entre el hablante y el intérprete, entonces, disminuye la confiabilidad de la interpretación; esto, sin embargo, ni excluye la posibilidad de un modelo tal, ni tampoco niega la posibilidad de una interpretación válida.

4.3. *La hermenéutica ontológica de Heidegger*

En *Ser y Tiempo*[80], Heidegger critica la noción de objetividad de la fenomenología de Husserl y, por extensión, de la hermenéutica metodológica. Husserl había sostenido que la interpretación objetiva era posible si se empleaba su método fenomenológico trascendental, el que requería de "poner entre paréntesis" la subjetividad inherente al mundo-de-la-vida *(Lebenswelt)* del intérprete; es decir, el mundo de la experiencia personal y los deseos. Heidegger niega que dicha puesta entre paréntesis sea posible. Sostiene, en cambio, que la comprensión de una situación está directamente mediada por un pre-conocimiento o sensibilidad a las situaciones, una pre-comprensión, un "concebir previo"[81], una pre-estructura del comprender *(Vorstruktur der Verstehens)*, que está incluida en el *Lebenswelt* del que comprende. Por eso, si se suspendiera ese mundo-de-la-vida se imposibilitaría, al mismo tiempo, la comprensión. Heidegger llega a esta

[80] HEIDEGGER, Martin. Op. Cit.

conclusión afirmando que como parte necesaria del humano ser-en-el-mundo *(Dasein)* las cosas son percibidas de acuerdo a como ellas son encontradas y usadas en las tareas y rutinas cotidianas de uno. De este modo, la percepción y la aprehensión se mueven desde una pre-comprensión (*Vorverständnis*) a una comprensión existencial, a una ampliamente irreflexiva y automática comprensión de una situación que desencadena una respuesta. Esta comprensión es incompleta porque el *Dasein* es tanto histórico como finito. Histórico en la medida en que la comprensión se construye desde el pre-conocimiento acumulado hasta la experiencia. Finito porque está "arrojado", porque está enfrentado a la necesidad de actuar ante las situaciones sin tiempo ni capacidad para comprender totalmente las consecuencias de sus actos o propósitos por adelantado. Tan sólo cuando las acciones fracasan en reconocer las exigencias de las situaciones y ocurren "quiebres", los individuos retroceden y asumen la actitud teórica de la ciencia, que ve las cosas "objetivamente", como objetos discretos separados del yo y resistentes a nuestra voluntad.

Heidegger lleva a la hermenéutica, de ser una teoría de la interpretación a ser una teoría de la comprensión existencial. La saca del psicologismo anterior al disociarla de su carácter de percepción empática de otros seres. Gadamer dirá al respecto que la hermenéutica con Heidegger no significará una mera "homogeneidad" de conocedor y conocido, sobre la que podría cimentarse lo específico de la transposición psíquica como "método" de las ciencias del espíritu[82]. La comprensión *(Verstehen)* aparece así como un elemento no consciente del *Dasein*. Por esto, la interpretación *(Auslegung)*, que depende de tal comprensión existencial, no es ya el método lógico general encontrado en la filología clásica, sino que está referida a ese reconocimiento consciente que se hace del mundo propio. El círculo hermenéutico metodológico de Dilthey queda, en consecuencia, suplantado por el círculo hermenéutico ontológico fundamental, que conduce de una comprensión existencial situada en el mundo a una posición interpretativa autoconciente. Esta autoconciencia, sin embargo,

[81] Ibid. pág. 168.

[82] Cfr. GADAMER. Op. Cit. Págs. 318 y ss. "En realidad, la adecuación de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos posean el mismo modo de ser, sino que recibe su sentido de la peculiaridad del modo de ser que es común a ambos. Y ésta consiste en que ni el conocedor ni lo conocido "se dan" "ónticamente" sino "históricamente", esto es, participan del modo de ser de la historicidad".

no puede escapar a sus limitaciones para alcanzar una comprensión trascendental en el sentido de Hegel, que consideraba como racionalidad la capacidad para aceptar o rechazar reflexivamente la tradición sociocultural recibida. De acuerdo con esta lectura de Heidegger, el pre-conocimiento se acumula en el tiempo y obliga a sucesivos ejercicios de comprensión existencial. Pero la autoconciencia comprende que no puede escoger los elementos de la experiencia basados en el pre-conocimiento.

La fusión de fenomenología y hermenéutica en Heidegger

Husserl ya había reconocido un cierto componente interpretativo en cada acto intencional en su discusión acerca del *Auffassungssinn* (captación —interpretación, comprensión— del sentido). Cuando vemos algo, siempre lo vemos *como* algo y proyectamos un conjunto de expectativas sobre ello, expectativas que son luego satisfechas o no por la percepción subsecuente. De hecho, en *Ideas II*, Husserl ya había situado o relacionado las cosas, en su existencia corpórea, en el medio circundante, anticipando con ello muchas de las tesis que posteriormente Heidegger va a plantear en ST, aunque este le va a conferir a la intencionalidad práctica husserliana una forma enteramente nueva al conectarla con la tradición de la hermenéutica.

Cuando Heidegger se traslada a Marburgo en 1923, se encuentra con un grupo de teólogos, entre los que contaba Rudolf Bultmann, que veían a la hermenéutica como un asunto central en la tarea de interpretación de las Escrituras. Heidegger reconocerá posteriormente que su primera aproximación a la hermenéutica se dio en términos de constituir, para él, una rama de la interpretación teológica durante sus días en el seminario católico. Como se sabe, el contacto de Heidegger con la hermenéutica estuvo fuertemente estimulado por su lectura de Dilthey. De esta manera, en ST, Heidegger le explicitará su reconocimiento por haberle conferido el estímulo rector que lo condujo a establecer su analítica de la existencia humana concreta, aun cuando de hecho también le critique la extrema limitación de su aparato conceptual[83]. Ello porque, por hermenéutica,

[83] Reconociendo que las investigaciones de Dilthey evidencian su constante preocupación por la cuestión de la "vida", de todos modos Heidegger enfatiza el hecho de que "... también en esto se muestran con más fuerza que en nada las limitaciones de sus problemas y de los conceptos en que los problemas tenían que formularse" (Ibid, § 10, pág. 59)

Heidegger no solo va a comprender el método específico de las ciencias históricas y culturales, sino la manera total en que la existencia humana es interpretativa. Heidegger va a localizar el juicio —que tanto para Brentano como para Husserl ostentaba su centralidad en la lógica— en el ámbito del lenguaje o del "discurso" *(Rede)*, donde una cierta clase de ser-en-el-mundo está ya presupuesto.

En efecto, a partir de allí, se entenderá que todas nuestras afirmaciones o juicios tienen lugar en el contexto de nuestro fondo de prejuicios, principalmente en aquellos de naturaleza no teórica y no explícitamente articulados por nosotros. Como sostiene Heidegger: "El 'concebir previo' que también co-entra siempre en el enunciar permanece las más de las veces sin 'sorprender', porque el lenguaje alberga en sí en cada caso ya conceptos desarrollados"[84]. Toda nuestra experiencia es interpretación y encuentro con lo que ya ha sido interpretado por nosotros y por los demás. El *Logos* en sí mismo es una clase de ἑρμενέυειν, una clase de interpretación[85]. Incluso cuando reconocemos algo siempre lo reconocemos como algo y su interpretación no necesariamente es llevada a cabo de manera verbal sino más bien en el modo como *relacionamos* las cosas. Heidegger sostiene: "La manera original de llevar a cabo la interpretación no estriba en formular una proposición teorética, sino en arrojar o cambiar, "curándose de" —"viendo en torno" el instrumento inapropiado, "sin malgastar una palabra". De la falta de palabras no se debe inferir la falta de la interpretación"[86]. Heidegger denomina a este modo de aproximación a las cosas el "existencial hermenéutico del *como*". Es el tipo de aproximación que conduce al fondo cuando adoptamos la más neutral visión de las cosas como entidades sin propiedades específicas. Toda comprensión neutral de las cosas, por ejemplo la comprensión científica, presupone nuestro encuentro existencial con ellas y nuestra interpretación originaria de las mismas a la luz de nuestra preocupación y trato con el mundo. Si esto se olvida, según Heidegger, terminamos en una teoría de la verdad como juicio en vez de en una experiencia de la verdad como revelación. Heidegger, entonces, buscará reemplazar la visión tradicional del conocimiento como un modo de la representación intelectual por una nueva visión que entiende el conocer como una clase de preocupación por el mundo.

[84] HEIDEGGER, Martin. ST. Ibid, § 33, pág. 175

[85] Ibid, § 7, pág. 48

[86] Ibid. § 33, pág. 176

La filosofía de Heidegger se distingue por su radical aproximación al cuestionamiento filosófico. Desde un primer momento en su carrera filosófica, Heidegger se dio cuenta de que la naturaleza performativa del preguntar requería una estructura diferente a aquella de la aserción *(Aussagen)* de juicios de hecho, que tradicionalmente había sido analizada por la filosofía. Aseverar y preguntar eran ambas, formas de desocultamiento. Esta estructura del desocultar es más claramente visible en el caso del preguntar, por ello Heidegger propuso dirigir la atención a la naturaleza del preguntar en sí misma. Aunque estamos involucrados en la formulación de preguntas todo el tiempo, raramente reflejamos en ello aquello que se involucra en la pregunta.

Por lo mismo, Heidegger, en el parágrafo 2 de ST, procedió a realizar un examen de la estructura formal de la pregunta. Una pregunta busca cierta información dirigiéndose ella misma *a* algo *acerca* de algo *para* algún propósito. Pero, incluso para llegar a formular una pregunta debemos tener algunas precomprensiones iniciales de aquello que vamos a preguntar. Tenemos *pre-concepciones (Vorgriff)* de aquello que está involucrado en la pregunta. Como enfáticamente lo sostiene Heidegger: "Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado"[87]. Aún más, la clase de respuesta que vayamos a obtener dependerá siempre del modo como formulemos la pregunta. Por lo que Heidegger supondrá que tanto nuestras *pre-comprensiones* como nuestro *modo de acceso (Zugangsart)* son cruciales y determinantes para la respuesta que obtengamos. Nuestra pre-comprensión es en realidad una clase de comprensión "de término y medio vaga"[88] aunque más que una mala comprensión o una distorsión como se podría pensar, en verdad es una genuina comprensión.

Para Heidegger, esta comprensión de término medio se desliza a través del legado tradicional y el bagaje cultural que hemos heredado; corresponde a una suerte de sabiduría popular que representa el punto de vista inicial del sujeto y es lo que posibilita que el preguntar tenga lugar en primera instancia; aunque también puede incapacitar al preguntar mismo, impedirle obtener adecuadamente una respuesta ya que

[87] Ibid. § 2, pág. 14.
[88] Ibid. Pág. 15.

las preconcepciones pueden distorsionarlo u oscurecerlo por completo. Heidegger, al respecto señala: "La comprensión "de término medio" y vaga del ser puede estar, además, transida de opiniones y teorías tradicionales sobre el ser, y encima de tal forma que estas teorías permanezcan ocultas en su condición de fuentes de la comprensión dominantes"[89]. Por ende, para comprender cómo el preguntar puede llegar a ser distorsionado por el fenómeno mismo en cuestión, deberemos realizar primeramente un escrutinio de nuestra comprensión de término medio.

El círculo hermenéutico

Como se ha dicho, Heidegger insistió enfáticamente en el hecho de que todo cuestionamiento implica presunciones que gobiernan la investigación e incluso predeterminan de algún modo aquello que busca ser descubierto. Deberemos, en consecuencia, desocultar la respuesta a la luz de lo que ya sabemos. Pero esto podría llegar a parecer algo circular, porque ¿cómo podríamos aprender algo nuevo si solo podemos hacerlo surgir de aquello que ya sabemos?, es la pregunta que surgiría inevitablemente de una situación como esta. Heidegger, al respecto, ha señalado lo siguiente: "Pero, ¿no cae semejante empresa en un patente círculo? Tener que determinar ante todo un ente *en su ser*, y querer hacer luego y únicamente sobre esta base la pregunta que interroga por el ser, ¿qué otra es que moverse en círculos? ¿No se "da por supuesto" ya, para desarrollar la pregunta, aquello que primero aportaría la respuesta a esta pregunta?"[90].

Heidegger intentará salir de esta verdadera encrucijada advirtiendo que tal círculo no es en realidad un círculo cerrado o un "círculo vicioso", como en el caso del simple razonamiento circular, sino que implica una cierta "relación hacia atrás o hacia adelante" *(Rück oder Vorbezogenheit)*, porque nuestro cuestionamiento es realmente una luz que, por una parte, despoja de un cierto patrón al fenómeno, al mismo tiempo que, por otra, llena nuestras expectativas de tal manera que nos habilita para seguir preguntándonos por él y avanzar de tal modo hacia su comprensión. Esta presuposición o pre-comprensión tendría el carácter de un "ver previo". Heidegger está muy consciente de que nuestra comprensión crece o

[89] Ibid.
[90] Ibid. Pág. 17

disminuye dependiendo del tipo de vida que llevamos o de la clase de situación cultural en que habitamos.

De modo que para comprender la cuestión del Ser debemos estar alerta respecto de la clase de situación que da origen a la pregunta o al modo en que ella es abordada. En particular, deberemos advertir aquella comprensión de término medio y vaga que nuestra cultura específica o nuestro ámbito de pertenencia trae consigo. El mejor lugar para comenzar con ello será entonces nuestra cotidianeidad, nuestro encuentro ordinario con las cosas, el cómo las cosas se dan en nuestra "cotidianeidad de término medio" *(durchschnittliche Alltäglichkeit)*, podríamos decir[91]. Ese será un buen punto de partida, aunque solo uno "provisional", porque además, tendríamos que comprender el modo como se relaciona el Ser con otros momentos; principalmente aquellos momentos donde somos más auténticamente nosotros mismos y estamos menos cogidos por lo cotidiano; quizás, por ejemplo, en los estados de *ansiedad* o *angustia (Angst)*, o en la contemplación de nuestra propia muerte.

Ahora bien, los seres humanos pueden tener una cierta comprensión de ellos mismos, aunque esta no necesariamente sea "tematizada" o hecha consciente, o sea, explicitada. Puede no ser "teoréticamente transparente" para el *Dasein* individual. En realidad, no sabemos de qué manera nos comprendemos a nosotros mismos, pero nuestra propia existencialidad es ya una comprensión. En parte, lo que Heidegger está diciendo con esto puede ser fácilmente captado: yo me comprendo a mí mismo y al mundo, por medio de mi propia situación; es decir, por ejemplo, como un estudiante, o como un hombre pobre o rico, o como padre de familia, o como un profesor universitario o alguien que está desempleado, o como lo que sea. Mi vida se me presenta como el conjunto de posibilidades que yo soy. Por cierto, muchas de las formas en que mi vida se me presenta están dadas por la cultura en la que he crecido o se ha dado simplemente en medio de un horizonte incuestionado de aceptación. Pero —como Heidegger indica— yo también puedo escoger ciertas posibilidades para mí mismo, de lo cual se desprende la fundamental cuestión de la autenticidad y la inautenticidad que devela la problemática referente a cómo nos encontramos con nosotros mismos en nuestras propias vidas.

[91] Ibid. § 5

Autenticidad-propiedad (Eigentlichkeit) *e Inautenticidad-impropiedad* (Uneigentlichkeit)

En términos de las diferentes maneras en que estas posibilidades se presentan al *Dasein*, Heidegger va a distinguir entre los modos *auténtico* e *inauténtico* de ser. Aunque es preciso ser cuidadoso para comprender lo que Heidegger quiere decir con esto. Él se referirá al hecho de que lo inauténtico es la propia condición de *autenticidad*. De ninguna manera los seres humanos viven en lo auténtico a lo largo de sus vidas. La mayor parte del tiempo estamos consumiendo información sin detenernos en las cosas, sin sumergirnos en su significado; es decir, la mayor parte del tiempo estamos determinados por nuestras vagas comprensiones cotidianas y "de término medio". En estas experiencias, yo no me diferencio de los demás y simplemente experimento lo mismo que ellos, como lo haría cualquiera. Sin embargo, hay otros momentos que le brindan a nuestros asuntos personales un sello diferente, de una manera en que nuestra relación con el Ser permite identificar y exhibir con mayor propiedad las estructuras esenciales tanto de lo auténtico como de lo inauténtico.

Heidegger explica este concepto de la autenticidad en términos del ser del ente que es "*en cada caso, mío*". Mi existencia es algo mío, o dicho de manera más general, el *Dasein* tiene la estructura de la "mismidad" *(Jemeinigkeit)*[92], lo que significaría que no es algo que meramente ocurra en el mundo, algo meramente presente a la mano, sino que es algo que se revela en primera persona, aunque Heidegger reconoce la dificultad que existe para presentar de la manera correcta este fenómeno. Ahora, esta mismidad es una estructura que por sí misma es capaz de hacer surgir tanto lo auténtico como lo inauténtico. En palabras de Heidegger: "Los dos modos de ser de la 'propiedad' *(autenticidad)* y la 'impropiedad' *(inautenticidad)* —expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas— tienen su fundamento en que todo 'ser ahí' se caracteriza por el ser, en cada caso, mío"[93].

La autenticidad (propiedad) o la inautenticidad (impropiedad) sólo pueden surgir como modos del ser del *Dasein*, porque el *Dasein* es siempre *mío* o *tuyo*, siempre individualizado. Ello es una característica *a priori* del

[92] Ibid. § 9
[93] Ibid.

Dasein. Cada uno se relaciona con su propia existencia de manera auténtica o inauténtica, o mediante una especie de estado indiferenciado entre ambas[94]. Los momentos propios o auténticos son aquellos en que estamos con nosotros mismos, donde podemos abrir o cerrarnos posibilidades por nosotros mismos, donde tenemos una concreta experiencia de mismidad o de solidaridad; sin embargo, en nuestros momentos más usualmente cotidianos no nos vinculamos a las cosas desde lo más profundo de nosotros mismos. Heidegger cree que vivimos la mayor parte de nuestro tiempo desde la inautenticidad, experimentando los momentos como cualquiera lo haría. Ser auténtico es una especie de potencial para ser al modo de una totalidad; los seres humanos tienen la urgencia de vivir juntos, de reunirse en una totalidad. En las obras posteriores, Heidegger establecerá la conexión entre esta totalidad y el ser "saludable" *(heil)*, donde la palabra alemana *heil* se vincula etimológicamente a esta noción de totalidad.

En realidad, no sería correcto suponer que Heidegger ignora la experiencia de los otros, o que privilegia a un *Dasein* solitario en su analítica existencial de ST. Para él, es parte de nuestra experiencia más primordial de ser-en-el-mundo nuestra experiencia compartida con *otros*, quienes se encuentran formando parte de nuestro mundo circundante. Hay muchas ocasiones en el que yo también estoy incluido en *los otros*[95]. Aún más, la exigencia no es tan solo la exigencia factual referida al reconocimiento de que existen otros seres humanos que están junto a mí, pues, para Heidegger el "ser con" es una categoría existenciaria *a priori* del *Dasein*, incluso si los otros eventualmente no existieran. En tal caso, los otros son experimentados como pérdida. Ahora bien, la modalidad específica de nuestra relación con los otros se comprende mejor bajo la noción de *cura*, de *cuidado (Sorge)*. Heidegger quiere identificar la categoría básica de ser con otro en el mundo y ver cómo opera en diferentes situaciones, por ejemplo, en el cuidado por otros en una situación de caridad.

Por otra parte, en el centro del análisis heideggeriano de ST se encuentra la dimensión temporal de la vida humana. El *Dasein* es primariamente histórico, porque historia es aquel específico gestarse del ser-ahí existente

[94] Heidegger señala: "El 'ser ahí' existe en cada caso en uno de estos modos (la propiedad y la impropiedad) o en la indiferenciación modal de ellos". Ibid. § 12, pág. 65.

[95] "'Los otros' no quiere lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno", nos dice Heidegger. Ibid. § 26, pág. 134.

que acontece en el tiempo[96]. Estamos arrojados en la historia y podemos experimentarla como un modo de aceptación fatal, repitiendo lo que nos ha legado la tradición, o podemos intentar lograr un momento de determinación, proyectándonos hacia posibilidades.

En definitiva, en la interpretación trascendental de la comprensión por parte de Heidegger, el problema de la hermenéutica adquiere un carácter universal, obtiene una nueva dimensión. La pertenencia del intérprete a su objeto, que no había encontrado una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica, en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. Es decir, el *Dasein* encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. Tal es, *grosso modo*, el sentido de la hermenéutica heideggeriana.

4.4. *La hermenéutica filosófica de Gadamer*

En su hermenéutica filosófica[97], Hans-Georg Gadamer sigue a su maestro Heidegger cuando reconoce que lo que liga al horizonte *(Horizont)* presente, al conocimiento y la experiencia, son los fundamentos productivos de la comprensión. Sin embargo, Gadamer sostiene que estos límites pueden ser trascendidos mediante la exposición al discurso y a las tradiciones lingüísticamente codificadas de los otros, porque sus horizontes comunican o transfieren visiones y valores que sitúan al horizonte propio en relevancia. Gadamer enfatiza el rol del lenguaje *(Sprache)* en la apertura del sujeto a estas otras subjetividades y a sus horizontes[98]. Al

[96] Cfr. ST, § 73.

[97] Cfr. GADAMER, Hans-Georg. Op. Cit.

[98] En Op. cit. Gadamer hace mención del hecho de que cuando Heidegger elevó el tema de la comprensión desde una metodología de las ciencias del espíritu a la condición de un existencial y fundamento de la ontología del *Dasein*, la dimensión hermenéutica no representó ya sólo un estrato superior en el estudio de la intencionalidad fenomenológica (basado en la percepción directa), sino que por su intermedio afloró algo que había quedado hasta ese momento en la penumbra, en la forma originaria -scheleriana y husserliana- de la investigación fenomenológica, pese al giro dado por esta hacia el *Lebenswelt* (el "mundo de la vida"); ello era el lenguaje. Págs. 349 y ss.

enfatizar tan marcadamente el papel del lenguaje en la apertura del sujeto a otras subjetividades en la constitución de la tradición, Gadamer sitúa al lenguaje en el corazón de la comprensión. El lenguaje ocuparía el lugar de la mediación total, es decir, correspondería a ese *logos* que vive en la común situación de pertenecer alguien a un tejido de tradición viva, a un *ethos*. Toda racionalidad de la experiencia histórica, ya sea que se trate de la de los individuos o la de comunidades de individuos, solo puede concebirse en relación con este *logos* que es, a la vez, lenguaje y mundo. Consecuentemente, para Gadamer la comprensión no reconstruye científicamente la intención del hablante, pero sí media entre el horizonte inmediato del intérprete y su emergencia.

Para Gadamer, la comprensión está limitada y vinculada a la historia pues despliega la historia-efectiva *(Wirkungsgeschichte)* de los que conocen, su experiencia personal y sus tradiciones culturales, para asimilar nuevas experiencias. De esta manera, la estructura inicial de una historia-efectiva delimita el rango de las posibles interpretaciones, excluyendo algunas posibilidades y propiciando otras. Dado que la historia-efectiva constituye los prejuicios que sustentan la comprensión, simultánea y dialécticamente limita cualquier intento autoconciente de disolver aquellos mismos prejuicios. Así Gadamer, en la interpretación, hace frente explícitamente al ideal científico de una objetividad carente de todo prejuicio *(Vorurteil)*. En este sentido, se aproxima a Heidegger, quien ve en la así llamada objetividad científica una derivación de la comprensión existencial. Gadamer no niega la importancia de la comprensión científica ni de la interpretación crítica, esa modalidad de la interpretación que de manera introspectiva cuestiona los supuestos irreflexivamente heredados de las tradiciones culturales. El hecho de que su enfoque esté centrado en el contexto humano del conocimiento enfatiza la necesidad de que se busque en repetidos intentos la comprensión crítica, por medio de los cuales los individuos puedan llegar a obtener el discernimiento necesario que les permita corregir sus prejuicios. Ahora, aunque los prejuicios pueden ser individualmente superados, su verdad es, no obstante, inevitable. Ella impone limitaciones *a priori* sobre el ámbito en el que una metodología autorreflexiva puede eliminar las distorsiones de la investigación científica. La autoconciencia crítica de un agente racional que introspectivamente cuestiona las tradiciones recibidas puede estar en contra de las consecuencias distorsionantes de la historia-efectiva, pero ello, en el mejor de los casos, sólo conduce a sucesivas aproximaciones a la objetividad.

La resultante teoría del significado difiere de la hermenéutica metodológica de Schleiermacher y Dilthey, que identifica el significado de un texto con las intenciones de su autor y que busca descifrar el texto descubriendo la visión de mundo subyacente. Para Gadamer, la comprensión recrea la intención inicial del texto, mediante la elucidación del motivo principal al que este se orienta (su pertinencia). Este proceso mueve el texto más allá de su contexto histórico y psicológico original y le confiere una cierta "idealidad" de significado, que queda recreada en el diálogo entre el intérprete y el texto. Este diálogo se fundamenta en aquello que el intérprete y el autor comparten en relación con una pregunta y a una materia que les resultan comunes. Confrontando puntos de vista que reflejan diversos horizontes, el intérprete puede encontrar su propio horizonte destacado y, a la vez, alcanzar una autoconciencia crítica. Buscando la pregunta clave, el intérprete trasciende repetidamente su propio horizonte mientras lleva al texto más allá de sus horizontes originales, hasta que se produce la —así llamada por Gadamer— "fusión de horizontes" *(Horizontsverschmelzung)*. La imaginación del intérprete puede también jugar un rol en el diálogo con los textos y llevar la comprensión de los motivos principales más allá de la interpretación finita llevada a cabo en la hermenéutica metodológica. Sin embargo, las interpretaciones están delimitadas por las preguntas planteadas, en la medida en que cada pregunta establece un marco dentro del cual el motivo principal debe ser comprendido. El significado de un texto, entonces, no es fijo sino que cambia en el tiempo de acuerdo a cómo es recibido y leído. De tal manera, para Gadamer, comprender es comprender diferentemente tanto al autor como a las propias interpretaciones preliminares, precisamente porque el proceso implica la creación de nuevos horizontes desde los viejos horizontes que son reemplazados.

Pero Gadamer no trabaja tan solo a través del programa filosófico de Heidegger, ya que también, en cierto modo, reorienta la hermenéutica filosófica a través de Hegel; dado que toma partes sustanciales de su filosofía trascendental; las mismas que Heidegger rehuyó. Las intuiciones gadamerianas acerca de la apertura del lenguaje y la capacidad de los individuos para trascender sus horizontes interpretativos, están basadas en la dialéctica del límite de Hegel, donde, precisamente, el reconocimiento de los límites constituye el primer paso para su trascendencia. Además, el concepto de comprensión, como fusión concreta de horizontes, se deriva finalmente de la idea hegeliana de que toda nueva adquisición de

conocimiento es una mediación o un reenfoque del pasado dentro de una situación nueva y presente. Ahora, como cada oposición llega a resolverse, la síntesis resultante se encuentra aún en oposición a otro concepto y esta también debe ser resuelta dialécticamente. Este desarrollo puramente subjetivo y continuo interactúa con la experiencia y es condicionado, a la vez, por ella; particularmente por la experiencia del lenguaje, que tiende a modelar el desarrollo del sujeto en conformidad con la tradición expresada en manifestaciones lingüísticas y en el lenguaje mismo. Sin embargo, Gadamer se resiste claramente a la noción hegeliana de auto-objetivación, de sujeto trascendental; ve las categorías lógicas y ontológicas con las que Hegel describe el desarrollo del pensamiento, como destilados de una lógica inherente al lenguaje, particularmente a la lengua alemana, cuyo uso instrumental para la filosofía especulativa Hegel llevó a la perfección. Esta visión, entonces, afirma la posición relativista de que el pensamiento y la razón están siempre determinados por las tradiciones históricas de una comunidad lingüística.

La tradición de la comprensión

Esclarecer la comprensión requiere aproximarse a la autocomprensión, exige echar luz sobre los supuestos que operan de algún modo a nuestras espaldas. En *Verdad y Método* (VM), Gadamer señala que toda comprensión está determinada por el prejuicio y que nuestros prejuicios están constituidos por la historia efectiva —o la "historia de los efectos"—; es decir, el desarrollo histórico de los efectos de las acciones en las que estamos involucrados. Nuestra conciencia de ser afectados por la historia pertenece al modo en que comprendemos todo, incluso la naturaleza de la historia misma. Así, huyendo de una concepción atemporalista, Gadamer, que parte de la temporalidad y de la finitud constitutiva del hombre, considera que la historia no nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a la historia. La precomprensión, o los prejuicios, se incardinan en esta estructura de la finitud histórica del ser humano[99].

[99] En este sentido, Gadamer no sólo rehabilita la noción de prejuicio, sino también las nociones de autoridad y tradición, ya que la estructura de la precomprensión o de los prejuicios se remite a la tradición que es la que les confiere sentido.

Cuando comprendemos un objeto, no captamos el objeto en sí sino que lo captamos a través de las acumulaciones de su efectividad histórica, de lo que ha llegado a ser para nosotros, es decir, su historia efectiva, la "historia de la influencia" del objeto sobre las comunidades humanas. Sin embargo, esto no debe ser pensado como algo extrínseco a la cosa misma sino, más bien, como una parte esencial de ella. Es "más ser que conciencia" dice Gadamer. Así, cuando respondemos a la estatua de una divinidad en un museo, por ejemplo, aún cuando no esté situada en el contexto original de su templo, todavía nos interpela y nos demanda una suerte de absoluto involucramiento en aquel mundo del cual ha surgido. Como sostiene Gadamer, comprender una obra de arte es incluirla en "la totalidad de la autocomprensión". Nuestra comprensión está esencialmente facultada y condicionada por nuestros prejuicios, pero también lo está por el "horizonte" global de nuestra perspectiva.

Al igual que Husserl, Gadamer entiende la comprensión como teniendo lugar dentro de ciertos horizontes. La diferencia entre ambos radica en el hecho de que para Husserl estos horizontes son mutuamente excluyentes, que es lo mismo que decir que nuestras visiones de mundo están selladas herméticamente. Gadamer, en cambio, enfatiza el hecho de que nuestros horizontes están abiertos a otros horizontes, que ellos pueden sobreponerse unos a otros, o que, en verdad, no pueden pensarse sino como sobrepuestos. Contra el escepticismo de algunos otros filósofos contemporáneos —como Rorty, por ejemplo—, Gadamer cree que sí es posible que sea lograda una comprensión mutua. Este hecho correspondería a un proceso de interpenetración de nuestros horizontes, que es lo que él denomina "fusión de horizontes" *(Horizontsverschmelzung)*, haciéndose cargo de la noción husserliana de "horizonte" *(Horizont)*, tanto interior como exterior, en cuanto actos de percepción. Intentar comprender a otros, entonces, debe iniciarse por el reconocimiento de que estamos efectivamente separados por diferentes horizontes de comprensión y que el mutuo entendimiento adviene a través de un consenso sobrepuesto, que surge a partir de esos horizontes diversos, más que del abandono por parte de uno de los interlocutores del suyo inicial.

El modelo gadameriano para esta mutua comprensión, reside en la indagación compartida del diálogo platónico donde los interlocutores se embarcan en un viaje conjunto de descubrimiento y discusión, más que en un debate sofístico que busca la preeminencia de una perspectiva

sobre la otra. En esta clase de diálogo, los supuestos van siendo traídos a la luz y van siendo explorados en un contexto de confianza y aceptación general. Evidentemente, Gadamer resiste el sentido de la "sospecha" nietzscheana, la idea de que toda comprensión es en la base un intento de dominación, una expresión de la voluntad de poder. O dicho de otro modo —en palabras de Ricoeur— Gadamer practica una *hermenéutica de la confianza* más que de la *sospecha.*

Ahora bien, Gadamer aceptó el punto de vista de Heidegger en ST, según el cual el ser humano en el mundo es primeramente una construcción de sentido, de *comprensión (Verstehen),* de "proyecto arrojado" *(geworfene Entwurf)*[100] en el mundo; es decir, como ya lanzado en un mundo interpretado donde las posibilidades de acción dependen de, y son proyectadas a, aquella interpretación ya experimentada. Luego, habría en toda comprensión una suerte de circularidad en la que la comprensión obtenida está de algún modo ya anticipada en aquello que se espera sea comprendido. Como se sabe, Heidegger —siguiendo en ello a Schleiermacher— se refiere a este hecho como el "círculo hermenéutico" *(hermeneutischer Zirkel).* Aún más, Gadamer acepta que el vehículo de la comunicación y la preservación cultural es el *lenguaje.* En este sentido, Gadamer va a concordar con el segundo Heidegger en que el lenguaje, en un sentido, precede y enmarca la experiencia humana; es decir, el pensamiento solo sería posible sobre la base del lenguaje.

En virtud de lo anterior, Gadamer invocará un verso del poeta Stefan George —también referido por Heidegger— que señala lo siguiente: "Kein Ding sei wo das Wort gebricht" *(Cuando las palabras se quiebran, ya nada puede ser).* Esto mismo lo llevará a proclamar, muy controvertidamente, que: "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache " *(El ser que puede ser comprendido es lenguaje).* Se trata, en efecto, de una afirmación polémica que ha sido comprendida por los críticos como una forma de idealismo lingüístico, como una sugerencia de que no hay nada más allá del lenguaje. Sin embargo, para Gadamer, significa que la plena comprensión —que en su opinión tiene el carácter de un *evento*— acontece solo en el lenguaje y por el lenguaje. El lenguaje, entonces, es donde nuestra comprensión —nuestro modo de ser en el mundo— llega a su realización. Esto mismo, dicho en términos heideggerianos, equivaldría a

[100] ST, § 31

entender que el lenguaje es el lugar de desocultamiento del ser, aunque no todo ser es lenguaje.

De este modo, para él, el lenguaje no es ni un arte ni un método para proveer interpretaciones exactas, ni tampoco una manera de regular las interpretaciones, sino una crítica que trae a la conciencia mediante la reflexión aquello que tenemos de lenguaje en el ejercicio de nuestra competencia comunicativa en el curso de la interacción social con otros. Por lo mismo, el lenguaje nunca puede ser completamente neutral, ya que siempre estará teñido de los sistemas de valores de la cultura que lo soporta, en la cual este se vivifica. Para Gadamer, todo esfuerzo de habla o comprensión ya acarrea un bagaje de tradiciones culturales y educacionales. Sin embargo, precisamente, gracias a que nuestra comprensión emerge de nuestra tradición y de nuestros prejuicios, no estamos atrapados dentro de nuestro punto de vista subjetivo, porque el deseo de comprender siempre involucra el deseo de ser comprendido por otros.

De hecho, Gadamer está interesado en aquellas estructuras profundas presupuestas en el acto de conversar, en el hecho de verse involucrado en una conversación. La hermenéutica de Gadamer —en cuanto intento de apertura a los otros— implica un traer a foco aquellos aspectos de la discusión aún no plenamente comprendidos. Gadamer dice: "Lo que acontece en el habla no es meramente una reificación del sentido intentado, sino un comportamiento que está permanentemente modificándose, o mejor aún: una tentación recurrentemente continua de involucrarse uno mismo en algo o de involucrarse con alguien"[101].

4.5. *La hermenéutica crítica de Apel y Habermas*

La crítica de la objetividad llevada a cabo por Heidegger y Gadamer era particularmente desafiante para los teóricos sociales, puesto que la ciencia social empírica y la teoría de la normativa social dependen, en último término, del carácter de los hechos y las situaciones. En una mínima parte, la necesidad práctica de plantear peticiones de verdad e interpretaciones se había reconciliado con la crítica de la objetividad. Apel y Habermas buscaron los medios para tal reconciliación vinculando

[101] GADAMER, Hans-Georg. *Texto e interpretación*. VM.

a la hermenéutica metodológica con una filosofía del lenguaje ordinario. Su punto de partida fue la "crítica de la ideología" iniciada por Marx, que sostiene que las creencias y las ideas reflejan los intereses de una clase social. Y aunque teniendo en cuenta que principalmente describe una realidad social objetiva, un enfoque como este puede ayudar a explicar los conflictos de creencias entre los miembros de una misma sociedad. Entonces, premunidos de esta visión, Apel y Habermas llegaron a concebir su análisis hermenéuticamente inspirado de la comunicación, en las comunidades lingüísticas. En este sentido, tal como la hermenéutica ontológica de Heidegger se concentra en la apercepción de la experiencia del individuo desde adentro hacia fuera, la hermenéutica crítica se concentra en los individuos, pero ahora situados en grupos, también desde adentro hacia fuera.

Apel y Habermas han argumentado que de las tres divisiones del estudio del lenguaje —sintáctica, semántica y pragmática— tan solo las dos primeras han sido adecuadamente estudiadas por la escuela de la filosofía del lenguaje ordinario que deriva de Wittgenstein. Ambos pensadores consideran que nada respecto de la comprensión humana puede ser admitido si es explicado como teoría acerca de un ser único, asocial y ahistórico. Por el contrario, la comprensión sólo puede ser explicada por referencia a los parámetros sociales e históricos en que ocurre la comprensión y donde la situación dialógica o discursiva tiene lugar. La verdad y el sentido no esperan por ser descubiertos, sino que son negociados por los actores que llegan al consenso —en eventos de verdad y sentido— mediante el discurso social. Esta perspectiva puede ser contrastada con los primeros principios de programas de investigación como los de Chomsky, por ejemplo, que buscan explicar el uso y el aprendizaje del lenguaje sobre la base de un examen del modelo monológico de la competencia de un hablante—auditor ideal abstraído de su situación social. Por lo mismo, aunque los estudios de sintaxis y semántica son seguramente necesarios para una adecuada comprensión de la facultad lingüística humana, ellos no son medios suficientes para tal entendimiento. Cualquier comprensión adecuada del lenguaje —sostiene Habermas— debe fundamentarse necesariamente en los propósitos prácticos para los cuales los interlocutores se valen del lenguaje.

Para proveer tal fundamento, Habermas propone una pragmática universal, cuya tarea primaria es la identificación y la reconstrucción de las precondiciones necesarias para la posibilidad de comprensión en

la comunicación discursiva. Volviéndose hacia la filosofía del lenguaje, intenta esta reconstrucción vinculando la noción de condiciones de felicidad subyacentes al discurso de Austin, a la teoría de los actos de habla y de un consenso teórico respecto de la verdad de Searle, que sostiene que la verdad reclama ser resuelta a través de una discusión razonada que culmina en el consenso. Habermas, en realidad, no confina la pragmática universal en el análisis del lenguaje y del habla. Ello, más que nada, porque ve al lenguaje como el medio en que la acción humana queda explicada y justificada. Él comprende la pragmática universal como fundamento para una teoría general de la acción social.

La resultante hermenéutica crítica afirma que la comunicación intersubjetiva es posible a pesar de las diferencias de las pre-comprensiones de los participantes, porque los participantes, en efecto, ponen como un ideal el logro del consenso (concerniente a la validez de los juicios) libre de obligaciones impuestas sobre ellos por otros y de obligaciones que ellos mismos pueden imponer a otros. Es decir, un participante se pone en la situación en que todos los participantes pueden libremente tratar de convencer a los demás (o ser convencidos por ellos) y en la que todos tienen igualdad de oportunidades para tomar roles dialógicos. Dicho de otro modo, la participación en el diálogo admite la posibilidad de reinterpretación y cambio en la situación percibida. Apel y Habermas denominan esta idealización como la situación ideal del discurso y la consideran como el interés emancipatorio de los participantes —la situación de libertad a la cual ellos aspiran. Puede que este ideal nunca sea alcanzado; sin embargo, aun cuando sea para una mera aproximación a él, los participantes deben superar la comunicación sistemáticamente distorsionada que reprime y oculta los intereses de los interlocutores. Según Habermas, estas distorsiones son producidas por la división del trabajo y su correlativa estructura de dominación. Habermas se vuelca hacia el modelo psicoterapéutico freudiano al prescribir tratamiento para las consecuencias patológicas de los horizontes sistemáticamente distorsionados producidos con estas condiciones. En su opinión, la tarea del teórico social es actuar como terapeuta, incitando a los ciudadanos (pacientes) a rechazar la internalización del orden institucional distorsionado (la dominación de clase). Para Habermas, entonces, la comprensión involucra una compensación de estas distorsiones, y la interpretación requiere tener en cuenta cómo ellas fueron generadas.

Gadamer contradice esta última posición de Habermas señalando que el psicoterapeuta o el teórico social, no es inmune a las pre-comprensiones

de la tradición y que ellas no están necesariamente libres de distorsión. Gadamer ve el esfuerzo de Habermas como parte de la tradicional meta científico social de obtener conocimiento "objetivo" respecto del ámbito social. Este último parece creer que el teórico social —como el intérprete de Schleiermacher— puede comprender al actor social mejor de lo que este se puede comprender a sí mismo. Esto, para Gadamer, está más allá de la creencia, dada su noción de pre-comprensión ontológica. Por su parte, Habermas ve a Gadamer como demasiado dispuesto a someterse a la autoridad de la tradición y demasiado reticente a ofrecer cualquier consideración metodológica, aparte de la excesivamente abstracta noción de "horizontes interpretativos", con la cual inconscientemente apoya las degradaciones positivistas de la hermenéutica.

En respuesta a la objeción de Gadamer respecto de que los prejuicios son inevitables, Habermas insiste en que una metodología auto-reflexiva puede superar los prejuicios y que una teoría social objetiva puede ser alcanzada mediante una comprensión inicial de la sociedad. Argumenta que las distorsiones sistemáticas en la comunicación que sesgan una comprensión inicial de la sociedad pueden ser analizadas y reducidas usando la generalización del conocimiento empírico de la sociedad, la explicación cuasi-causal (la verificación deductiva) y la crítica histórica. Para construir esta teoría social comprehensiva, Habermas debe proveer una teoría del conocimiento fundamentada en: 1) una teoría general de la acción comunicativa; 2) una teoría general de la socialización, para explicar la adquisición de la competencia que sostiene la acción comunicativa; 3) una teoría de los sistemas sociales, para mostrar las obligaciones materiales de la socialización y su reflejo en las tradiciones culturales; 4) una teoría de la evolución social, que permita reconstrucciones teóricas de las situaciones históricas en las que se obtiene la acción comunicativa. Pero esta pretensión parece fallar en su intento de contradecir la objeción de Gadamer, en la medida en que la interpretación de las herramientas teóricas empleadas para forjar esta teoría pueden ellas mismas estar sujetas a otras interpretaciones que varían a través de las tradiciones culturales de los intérpretes sociales.

A pesar de la objeción de Gadamer, Habermas se embarcó en la elaboración de varios volúmenes de una teoría social comprensiva centrada en la acción comunicativa. En el primero de ellos, Habermas se concentró en la relación entre la teoría pragmática universal y la teoría general de la acción que desciende desde Weber y continúa a través de Parsons hacia

Schutz y Garfinkel. Su estrategia era alinear los diversos tipos de comunicación, sus requerimientos de verdad intrínseca y sus contrapartes en la acción racional. La comunicación cognitiva, en la que la correspondencia de los términos a los objetos y hechos es de principio, tiene su contraparte de acción racional en la acción estratégica e instrumental. Estos tipos de acción se orientan al logro y se validan por la razón instrumental, que se refleja en la eficacia de los planes como medios para los fines deseados. Habermas vincula la comunicación interactiva —que plantea la rectitud y la aptitud moral como exigencias— a la acción normativamente regulada, donde las normas de una comunidad y los roles sociales de los actores llegan a constituir importantes restricciones para la pertinencia que se pueda percibir en las acciones. Finalmente, Habermas vincula la comunicación expresiva —en la que se plantea la veracidad de las acciones comunicativas— a la acción dramática, que se enfoca sobre el hecho de que los actores se constituyen en público para ellos mismos. La acción dramática atiende a los fenómenos tomando en cuenta la presentación que hace cada actor de sí a los otros, aquellos aspectos de la subjetividad del actor que él escoge revelar y aquellos que él escoge ocultar a los otros. Estas revelaciones y ocultamientos son, de hecho, factores importantes que los actores deben considerar cuando interpretan las acciones de los otros y cuando planifican las suyas propias.

4.6. *La hermenéutica fenomenológica de Ricoeur*

Enfrentando la diversidad de la hermenéutica y de las otras filosofías continentales —incluyendo el estructuralismo y la fenomenología—, Ricoeur procura llevar a cabo una gran síntesis con su hermenéutica fenomenológica. Argumenta que la fenomenología y la hermenéutica se presuponen una a la otra. La conexión entre hermenéutica y fenomenología nos lleva hasta Heidegger, quien toma el término de la fenomenología trascendental de Husserl, que intentó alcanzar un conocimiento objetivo por medio de la suspensión de aquello concerniente al mundo-de-la-vida del sujeto. Para alcanzar aquel conocimiento, Heidegger conservó la noción husserliana de "fenomenología eidética", la que, si bien es cierto elabora un registro inmediato de los fenómenos a la manera casi de una fotografía, no realiza una interpretación de ellos. Como Heidegger, Ricoeur también sigue a Husserl en su eidética fenomenológica, pero tal como el

último Heidegger —y particularmente como Gadamer— reconoce una base ontológica para la comprensión en el lenguaje. De este modo, pese a intentar una descripción directa del *Dasein*, así como la de Heidegger y Merleau-Ponty, Ricoeur advierte la necesidad de una teoría hermenéutica de la interpretación para descubrir el significado subyacente constitutivo del *Dasein*. A través de su énfasis en lo prelingüístico, la fenomenología eidética proporciona los medios para una observación distante de las descripciones lingüísticas que de inmediato evocan preconcepciones. Este distanciamiento es precisamente lo que se requiere para proceder a la interpretación. Dado que este trabajo de descubrimiento de lo subyacente determina que la objetividad no puede ser obtenida mediante la suspensión de la subjetividad, Ricoeur concluye que el proyecto de una fenomenología trascendental de Husserl sólo puede ser realizado mediante la aplicación de una hermenéutica metodológica a una eidética fenomenológica.

Ricoeur también sostiene que el estructuralismo y la hermenéutica pueden constituir aproximaciones complementarias al análisis del lenguaje, del sentido y del simbolismo cultural, por razones similares a aquellas que él propuso para la complementariedad de la eidética fenomenológica y la hermenéutica. El estructuralismo está referido a una modalidad de investigación que inventaría los elementos de un sistema y toma nota de la gramática de sus posibles combinaciones. Ejemplo de ello son la lingüística saussuriana y la antropología de Lévi-Strauss. Ricoeur encuentra que el análisis estructuralista es fuerte en cuanto a su habilidad para catalogar los fenómenos y descubrir sus posibles combinaciones, pero que muestra debilidad en cuanto a su incapacidad para proveer otra cosa que no sean sino descripciones más esencialistas que comportamentales de los sistemas cerrados. De todos modos, esta habilidad para generar descripciones estructurales complementa el método hermenéutico, que interpreta estas descripciones mediante la asignación de roles funcionales a los fenómenos.

En su tratamiento del psicoanálisis —particularmente en lo referido a la *Traumdeutung*— Ricoeur muestra la complejidad que está involucrada en la tarea de asignar roles funcionales a las palabras y los símbolos. El analista debe desarrollar un sistema interpretativo para analizar el contenido manifiesto del sueño y acceder a los significados ocultos y los deseos que están detrás de los símbolos, particularmente de aquellos que poseen múltiple sentido (polisemia). Permitiendo, entonces, la posibilidad de

existencia de una multiplicidad de niveles de sentido coherentes, la hermenéutica va a querer indagar el significado profundo que puede subyacer al manifiesto o de superficie. Para ello, Ricoeur distingue entre dos tipos de aproximaciones al sentido oculto: una demitologizante, que recubre los significados ocultos de símbolos sin llegar a destruirlos (a la manera del teólogo Bultmann) y una demitificadora que destruye los símbolos señalando que ellos presentan una falsa realidad (a la manera de Nietzsche, Marx y Freud). Los demitologizadores conciben al símbolo como una ventana dentro de una realidad sacra que ellos tratan de alcanzar. Los demitificadores, por su parte, conciben los mismos símbolos, pero como una falsa realidad cuya ilusión debe ser expuesta y descifrada de modo de poder llevar a cabo una transformación de los puntos de vista como, por ejemplo, en el descubrimiento freudiano de las ilusiones infantiles del pensamiento adulto. De dicha manera, hay dos tendencias opuestas: una hermenéutica revolucionaria y una conservadora. Como quiera que sea, la hermenéutica crítica de Apel y Habermas cae dentro de la demitificación revolucionaria; en cambio, la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur —así como la hermenéutica filosófica de Gadamer—, caen en el campo más conservador de la demitologización.

Ricoeur intenta una resolución dialéctica del debate Habermas-Gadamer, argumentando que la hermenéutica de la tradición y la crítica de la ideología se requieren una a otra. Niega la antinomia invocada entre la ontología de la tradición que limita los sentidos posibles (Gadamer) y la escatología de la libertad que busca trascender estas restricciones (Habermas). Si, como cree Gadamer, la comprensión debiera concebirse como la mediación entre el horizonte inmediato del intérprete y su horizonte emergente, entonces el intérprete debe distanciarse de algún modo de sí mismo, si es que quiere comprender el texto. Es decir, una vez confrontado al texto, el intérprete debe adoptar una postura de autocomprensión crítica, diferente de la postura adoptada en la crítica de la ideología; de esta manera, la crítica de la ideología incorpora a la tradición. El ideal de una comunicación sin disrrupciones y el deseo de emancipación no se inician con Habermas; surgen de la tradición —de la tradición de la concepción griega de la "vida buena", del "éxodo" y de la resurrección. De esta manera, los intereses anunciados por Gadamer y Habermas no son, desde el punto de vista de Ricoeur, incompatibles. Uno es interés de una reinterpretación de las tradiciones del pasado y el otro es el proyecto utópico de una humanidad liberada. Sólo cuando son radical y artificial-

mente separados —argumenta Ricoeur—, cada uno asume el carácter y el tenor de ideología.

La teoría de la interpretación de Ricoeur persigue una integración dialéctica para la categoría dicotómica de explicación *(Erklaren)* y la comprensión existencial *(Verstehen)*. Ricoeur comienza por distinguir los paradigmas interpretativos fundamentalmente diferentes para el discurso (texto escrito) y el diálogo (escucha y habla). El discurso difiere del diálogo en que está desprendido de las circunstancias originales en que fue producido, en que las intenciones del autor se encuentran distantes, en que el destinatario es más general que específico y en que las referencias ostensivas están ausentes. De una manera sorpresiva, Ricoeur extiende su teoría de la interpretación a la acción, argumentando que la acción evidencia las mismas características que el discurso establece aparte del diálogo. Una idea clave en el punto de vista de Ricoeur es que, una vez que los significados objetivos se han desligado de las intenciones subjetivas del autor, se hacen posibles múltiples interpretaciones aceptables. De esta manera, el sentido se construye no sólo de acuerdo con el autor o la visión de mundo del sujeto agente sino de acuerdo a su significación en la visión de mundo del lector.

La hermenéutica de Ricoeur combina dos hermenéuticas distintas: una que se mueve de la comprensión existencial a la explicación, y otra que se mueve de la explicación a la comprensión existencial. En la primera, la conjetura subjetiva es validada objetivamente. En este caso, la comprensión corresponde a un proceso de formulación de hipótesis, basadas en la analogía, en la metáfora y en otros mecanismos de "adivinación". La formulación de hipótesis no solamente propone sentidos para los términos y lecturas para los textos sino que también determina la importancia de las partes e invoca procedimientos de clasificación jerárquica. El amplio rango de la formulación de hipótesis implica que las posibles interpretaciones puedan ser alcanzadas a través de numerosos pasos. De acuerdo con Hirsch, la explicación es un proceso de validación de conjeturas informadas. La validación procede mediante la argumentación racional y el debate basado en un modelo de procedimientos judiciales de razonamiento legal; se distingue de la verificación que se sustenta en la prueba lógica. Como sostiene Hirsch, este modelo puede conducir a un dilema de "auto-confirmabilidad" cuando se proponen hipótesis no validables. Ricoeur, por su parte, escapa a este dilema incorporando la noción popperiana de "falsabilidad" en su método de validación, que

aplica a la coherencia interna de una interpretación y a la plausibilidad relativa de las interpretaciones posibles.

En la segunda hermenéutica, la que se mueve de la explicación a la comprensión, Ricoeur distingue dos posiciones en relación con la función referencial del texto: un enfoque subjetivista y otro estructuralista. Aunque el enfoque subjetivista construye crecientemente el mundo que subyace al texto, debe, sin embargo, confiar en la visión de mundo del intérprete para su pre-comprensión. Además, aunque la visión de mundo construida puede aproximarse gradualmente a la del autor cuanto más texto se interprete, la subjetividad del intérprete no puede nunca llegar a ser totalmente superada. En contraste con esto, Ricoeur ve al enfoque estructuralista como suspendiendo la referencia al mundo subyacente al texto y centrándose en una descripción procedimental de la interconexión de las partes dentro del texto. Como se ha señalado con anterioridad, la interpretación estructuralista conlleva tanto una interpretación profunda como una superficial. La semántica profunda no es la que el autor tiende a establecer sino la que concierne al texto, la de su referencia no ostensiva. La comprensión requiere de una afinidad entre el lector y lo concerniente al texto, es decir, el tipo de mundo abierto por la semántica profunda de este. A pesar de la imposición de una interpretación fija, la semántica profunda se canaliza a través de una cierta dirección. Suspendiendo el sentido y enfocándose en el entramado formal de los géneros reflejados en el texto en varios niveles, el método estructural hace posible la objetividad mientras captura las subjetividades del autor y del lector.

Recorridas algunas de las ideas centrales que dan cuerpo a las orientaciones principales de lo que aquí hemos denominado la "matriz interpretativa" del pensamiento filosófico contemporáneo, nos centraremos a continuación en la indagación de la hermenéutica nietzscheana, que consideraremos determinante para el curso emprendido por el pensar actual, sobre todo porque es el pensamiento de Nietzsche el que ha abierto originalmente la vía para una concepción del mundo en cuanto conflicto de interpretaciones y nos plantea la ineludible interrogante referida a saber si todavía es posible que las interpretaciones puedan presentarse con pretensiones de perentoriedad y siendo capaces de alentar para ello la violencia, la así llamada *violencia metafísica*.



CAPÍTULO 5

LA HERMENÉUTICA NIETZSCHEANA.

Perspectivismo y crítica de la modernidad.



5.1. *El desprendimiento crítico-hermenéutico de la metafísica*

Desde que Heidegger iniciara su aporte a la recepción contemporánea de Nietzsche con la particular interpretación crítica que elaboró de su pensamiento hace ya unas cuantas décadas, el asunto parece ser de una ineludible recurrencia y ha marcado, sin duda, el acontecer filosófico posterior, en el sentido de haber nutrido la vocación de investigación respectiva hasta nuestros días. Desde tal perspectiva, se ha visto la necesidad de explorar el proyecto fundamental nietzscheano con relación al desprendimiento crítico-hermenéutico que este intentara con respecto a la metafísica de la subjetividad[102]. Ha sido relevante a partir de allí la problemática de una posible redefinición de la voluntad de poder de un modo que permitiera pensar en la superación de la subjetividad y no en su mera radicalización, o prolongación, o culminación, como aparece dibujada ante la acusación heideggeriana. Importa pensar la posibilidad de que Nietzsche hubiera cumplido o no con una crítica tan radical de los fundamentos de la metafísica como para poder llegar a sostener con derecho que ha logrado abrir el ámbito de un pensar y de una experiencia ya no metafísicos y desde una perspectiva originariamente hermenéutica. En la actualidad es posible apreciar en el escenario del debate de la filosofía, la vigencia de una cierta recepción de su pensamiento en la que es posible entender como relevante su crítica del conocimiento, de la noción de verdad, de la noción de un "en sí" y, con ello, de un discurso que intente una fundamentación definitiva. En el pensamiento de Nietzsche se establecen ciertos "nodos" o ejes significativos que desencadenan la recurrencia

[102] "Hay muchas y buenas razones para sostener no sólo la tesis de que Nietzsche ha contribuido de manera decisiva al nacimiento y desarrollo de la ontología hermenéutica contemporánea, sino también, más radicalmente, que el sentido auténtico del renacimiento de Nietzsche que se ha impuesto durante las últimas décadas marca su completa inclusión en el contexto de esta orientación filosófica". VATTIMO, Gianni. "Diálogo con Nietzsche". Paidós. Buenos Aires. 2002. Pág. 127.

interpretativa en múltiples vertientes. Uno de ellos se genera a partir de la radicalización crítica de su pensamiento respecto de la verdad y del conjunto de aquellas construcciones que la han hecho posible, vale decir, de aquellas categorías ontológicas en que se ha sostenido históricamente. Busquemos a continuación hacer más comprensibles estos asertos.

5.2. *Nietzsche y el diagnóstico epocal*

Sin lugar a dudas, Marx no fue el único pensador capaz de advertir a la sociedad moderna de su tiempo como una sociedad definida centralmente por el hecho de estar transida, en sus aspectos más esenciales, por una carga poderosa de mistificación e ilusión; situación que el filósofo alemán buscó develar al inaugurar su propia y más extensa crítica del concepto de "Ideología", que previamente había sido formulado por Feuerbach en relación con la labor de inversión de lo real operada por la religión en la conciencia humana y que Marx identificara posteriormente, además, con otras producciones intelectuales como el arte y la filosofía por ejemplo.

Aunque desde una perspectiva diferente, se puede señalar que Nietzsche arribó a una muy similar conclusión. No obstante, resulta necesario entender que la crítica que Nietzsche formulara con respecto a la sociedad contemporánea, y a la modernidad específicamente, arrancó de principios distintos, a pesar de los múltiples paralelos que son posibles de destacar en un nivel formal; sin ir más lejos, este que acabamos de citar, o bien, la coincidencia en cuanto a la descripción de sus respectivas épocas que, en el caso de Marx, corresponde al desarrollo de una crisis cuya "apariencia superficial" oculta la "lucha de clases" y, en el caso de Nietzsche, representa la decadencia permanente del presente, de la modernidad, con sus máscaras e ilusiones, con sus falsas verdades, su vacío historicismo y su inversión de todos los valores, como queda reflejado en sus textos[103].

Ahora bien, el análisis de la modernidad desarrollado por Nietzsche no constituye simplemente una descripción de las formas de decadencia con que a él le pareció que aquella se constituía en *presente* para su tiempo.

[103] Las referencias bibliográficas que se hacen en este trabajo respecto de la obra de Nietzsche se encuentran todas vinculadas a las traducciones al español de Andrés Sánchez Pascual editadas por Alianza, excepto cuando se especifica un traductor o una edición diferente.

Antes que todo, como bien lo sabemos, la obra de Nietzsche constituye la más radical crítica que se haya elaborado respecto de esta misma modernidad; incluso más, también constituye la más absoluta condena, su más definitiva "sentencia de muerte". Este objetivo puede ser perfectamente atribuible a un gran número de sus obras publicadas e inéditas. En ocasiones, Nietzsche no trepida en declararlo explícitamente como, por ejemplo, cuando en algunos pasajes define su obra en lo esencial como una crítica de la modernidad[104], con su religión, su filosofía, su ciencia y su moral: todos estos, dispositivos a través de los cuales se ha ido afianzando el gran extravío de Occidente.

Proyectado desde la tradición de pensamiento de la filosofía más temprana, específicamente desde el influjo ejercido por Heráclito[105], Nietzsche, tal como anteriormente lo hiciera Hegel, examina el decurso milenario de la historia occidental desde su propio momento histórico y busca comprenderlo como la visible consecuencia de un desarrollo invisible hasta entonces. Esto es así en la medida en que se entiende que Nietzsche es un pensador de su tiempo, puesto ante la culminación de un proyecto que agoniza desmentido y liquidado por efecto de la misma fuerza que le dio origen. Su filosofía es una suerte de diagnóstico de la época, una visión que sobrevuela la historia presente, como un pájaro profeta que mira hacia atrás cuando relata lo que ha de venir según su propia caracterización.

Pero Nietzsche, como se ha señalado, no es quien abre esta modalidad de la autocomprensión epocal, del autocercioramiento crítico de su momento presente. Sin duda, como dice Habermas: "La filosofía de Hegel es la primera en declarar que toda filosofía no es otra cosa que pensamiento de su tiempo, y también es la que se ha reconocido a sí misma como tal pensamiento de su tiempo"[106]. Nietzsche trae a sus espaldas un esfuerzo de comprensión rotunda de la epocalidad moderna y metafísica.

En gran medida las influencias de Hegel y de Nietzsche no quedaron limitadas al ámbito específico de la filosofía como tal sino que

[104] Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. EH. Pág. 21.

[105] La admiración de Nietzsche por el pensador de Efeso se puede apreciar reiteradamente en muchas de sus obras. Por ejemplo en NT, páginas 104, 159 y 188. También en "Más allá del Bien y el Mal" (MBM), Página 141, y en EH, Página 95.

[106] HABERMAS, Jürgen. "El discurso filosófico de la modernidad". Taurus. Madrid. 1996. Pág. 69.

penetraron la totalidad de la vida espiritual y política. Por eso, de algún modo también, Hegel fue para su tiempo lo que Nietzsche ha sido para el nuestro. Entonces, cabe señalar que la cuestión fundamental para asumir a cabalidad el estatuto analítico nietzscheano en relación con la modernidad, involucra establecer primeramente su más notable diferencia con el quehacer hegeliano que, a pesar de haber elevado a rango filosófico la consideración del momento histórico y haber establecido una imbricación indisoluble entre lo transitorio y efímero con lo eterno o intemporal, modificando de este modo radicalmente el carácter de toda la filosofía precedente, no llega a romper con su tradición en definitiva. Ni Hegel ni sus discípulos (de izquierda o derecha) pusieron nunca en tela de juicio los logros de la modernidad, sus conquistas: la libertad subjetiva, el derecho a la participación, la autonomía y autorrealización éticas, y la *Bildung*, como instancia de apropiación de una cultura que se ha hecho "reflexiva". Nietzsche, décadas más tarde sí lo hará; porque, a diferencia de su antecesor, no pretenderá finalmente integrar, en la articulación de un sistema que desemboque en la figura de una autocomprensión humana, la dispersión acontecida en la historia metafísica al modo de un cierre definitivo de esta, de un "fin de la historia" como el pretendido por el sistema hegeliano.

5.3. *La crítica desenmascaradora de la razón*

La irrupción de Nietzsche en la elaboración discursiva de la modernidad, coronada por el hegelianismo, marca el cambio de rumbo decisivo de la argumentación y el debate. Dicha elaboración, como bien lo sabemos, ha sido sometida a una empresa de desenmascaramiento total, respecto de la cual el pensamiento de Nietzsche encarna una especie de síntesis de los diversos embates propuestos durante el espacio de un siglo y medio aproximadamente, que han ido desde la crítica de la ideología de Marx hasta el aporte freudiano de lo inconsciente, pasando entretanto por el positivismo y las ciencias humanas como respuestas a las ciencias exactas. Nietzsche, entonces, vuelve la espalda a una nueva y repetitiva reconsideración del concepto de razón concebido como autoconocimiento reconciliador y como apropiación emancipatoria, y apuesta a exceder el marco normativo de la propia modernidad para extraer los criterios hermenéuticos esenciales de comprensión e interpretación de su tiempo.

Nietzsche busca confrontar a esa razón emancipante centrada en el sujeto con aquello absolutamente otro de ella, con una especie de contrainstancia que por vía del autodesenmascaramiento descentra más bien a la subjetividad y la libera del teleologismo racional y de la moral propia del pensamiento de la fundamentación.

Sin embargo, no podemos entender que la empresa desenmascaradora de Nietzsche sea practicada por razones de conocimiento, puesto que si fuera así, el círculo de la metafísica no podría ser excedido jamás, ya que esto le habría significado permanecer atrapado en un pensar de corte metafísico que busca una verdad más verdadera aún que aquellas ficciones que buscaba desenmascarar, consiguiendo de tal modo solo la perpetuación de aquello de lo que se pretendía huir. Vattimo, en este sentido, percibe en el pensamiento de Nietzsche: "...un radical "desenmascaramiento del desenmascaramiento" según él, la idea misma de la verdad, del esfuerzo, y la pretensión de alcanzar, más allá de las ideologías y de toda forma de falsa conciencia, un "fondo" sólido que permita develar su carácter de máscara, es precisamente una vez más una devoción 'humana, demasiado humana', otra vez, una máscara"[107]. Nietzsche, entonces, elabora su crítica de la modernidad a partir de la crítica desenmascaradora de la razón subjetiva, mediante una hermenéutica que busca situarse fuera del horizonte de la propia razón.

Así aparece claramente manifiesto en un aforismo póstumo perteneciente a los últimos años de la actividad intelectual de Nietzsche, en concreto al año 1855, época en la cual se ocupa marcadamente, como se sabe, del planteamiento cartesiano respecto del pensar, que llegó a convertirse en el eje central de la concepción moderna del mismo, en el centro neurálgico de la modernidad. En este aforismo se centra lo más esencial, probablemente, de su pensamiento crítico en torno a las nociones de sujeto, metafísica, pensar, razón y lenguaje.

El aforismo en cuestión, citado en parte, es el siguiente: "Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el yo el que piensa. Tomo más bien al mismo yo como una construcción del pensar, construcción del mismo tipo que 'materia', 'cosa',

[107] Cfr. *"Metafísica, violencia y secularización"* en VATTIMO, Gianni (Compilador). "La secularización de la filosofía". Gedisa. Barcelona. 1992. Páginas 63-64.

'sustancia','individuo','número', por tanto sólo como ficción reguladora gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por tanto de 'cognoscibilidad', en un mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esta creencia. El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía, como 'el pueblo', que en el 'yo pienso' hay algo de inmediatamente conocido, y que este yo es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros comprendemos todas las otras relaciones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado; algo puede ser condición para la vida y sin embargo falso" (*)[108].

Este texto, en que se sintetiza patentemente la actitud de Nietzsche ante la metafísica y ante una definición tan precisa de modernidad como la que de aquí se puede extraer, muestra inequívocamente como su crítica está dirigida a toda la filosofía occidental post-socrática sin distinciones. A todos esos "filósofos" racionales, que aquí ha llamado "metafísicos", por cuya disciplina racional se ha levantado y se ha explicitado argumentativamente una poderosa e influyente concepción del mundo que ha sostenido a Occidente, autoinstalándose como la verdad más definitiva. Nietzsche grava de responsabilidad por ello a toda esta metafísica filosófica, tanto a aquella que inaugura Sócrates como a aquella otra más específica que arranca desde Descartes y consolida a la anterior en su pretensión de desconocimiento de la variedad y el cambio como motor de la realidad, en su pretensión de desvalorizar el presente sensible en aras de un ficticio origen trascendente del mundo. Nietzsche busca destruir esta falsa unidad de yo y de sujeto que queda tan arraigada durante la Edad moderna, por el expediente del desplazamiento del puesto de sujeto en el sentido fuerte que adquirió el yo, en el sentido de fundamento, en cuanto *Grund* dominante en el pensar metafísico.

(*) Los aforismos aquí mencionados han sido referidos y traducidos de los *Nachgelassene Fragmente* de NIETZSCHE WERKE, Kritische Gesamtausgabe (KGA). Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De Gruyter. Berlin, New York, 1975, por Lucía Piossek Prebisch en una conferencia publicada en las "Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche 1994". Universidad de Buenos Aires. Bs. As. Argentina.

[108] Op. cit. KGA, VII 3, 35 (35)

Nietzsche alude al concepto de yo como una construcción del pensar, de idéntico tipo que otras, como lo señala en el aforismo; pero así nos hace ver que el pensar, en su misma raíz, es una actividad "constructora", y principalmente, constructora de entidades metafísicas. No se trata, como en el sentido cartesiano, de una actividad ligada al poder de una cierta inteligibilidad "inocente" del mundo (si se pudiera decir). Es construcción, por tanto, de una ficción a la que no corresponde realidad alguna. Sin embargo, a diferencia de otras ficciones como las de orden estético o metafórico, por ejemplo, esta es una ficción que regula, que ordena, que norma, pero desconociendo su propio carácter ficticio y contribuyendo de esta manera a introducir una constancia en el mundo del devenir al modo de una imposición, violentando la multiplicidad, el cambio y la contradicción inherentes a este. Esta es la única vía entonces, por la cual dicho orden de ficción, por medio del cual se imagina una constancia o una regularidad que no son tales en el mundo, se convierte en la condición de posibilidad del conocimiento. En otro pasaje del mismo aforismo, Nietzsche señala refiriéndose a la "teoría del conocimiento" meramente empírica: "No hay ni 'espíritu', ni razón, ni pensar, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad: todo esto son ficciones inutilizables. No se trata de 'sujeto' y 'objeto' sino de una determinada especie animal, que sólo prospera bajo una cierta precisión relativa, sobre todo regularidad de sus percepciones (de modo de poder capitalizar experiencia)... El conocimiento trabaja como instrumento del poder. Por tanto, es claro que progresa con cada aumento del poder... Sentido del conocimiento: aquí, como en el caso de lo 'bueno' o de lo 'bello', el concepto debe ser tomado de modo estricta y estrechamente antropocéntrico y biológico... La utilidad de la conservación y no una necesidad teórica abstracta de no ser engañado está como motivo tras el desarrollo de los órganos del conocimiento..."[109]. Se puede entender a partir de aquí que la función por excelencia del pensamiento, del conocimiento y de la razón será una función espontánea y vital, la de la simplificación del devenir, la de su esquematización en orden de conseguir satisfacer necesidades propias de la vida misma. Sólo muy posteriormente el pensar y la razón llegarán a ser ejercitados en cuanto ciencia, filosofía o metafísica. En otro, póstumo, del mismo año Nietzsche dice: "El pensar no es para nosotros un medio de

[109] Op. cit. KGA, VIII 3, 14 (122).

'conocer' sino de designar el devenir, de ordenarlo, de hacerlo manejable para nuestro uso: así pensamos hoy acerca del pensar: mañana quizá de manera diferente..."[110].

5.4. *La crítica del lenguaje*

Se podría decir, que en último término la crítica hermenéutica de Nietzsche al pensar metafísico se debe entender como una suerte de derivación del intento de desmontaje que practica con respecto al fundamento lógico-retórico del discurso filosófico occidental, el discurso metafísico propiamente tal[111]. En este sentido, la crítica a la metafísica es transportada al plano del lenguaje. La crítica del lenguaje es un punto central en la hermenéutica nietzscheana. En la semántica y en la sintaxis de nuestro lenguaje hay indudablemente una constitución onto-teológica; en ellas está presente la cristalización de una concepción moral y metafísica doblemente milenaria. Para Nietzsche, es la creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en los verbos, lo que ha mantenido hasta ahora en sometimiento a los metafísicos, porque aquellas que no son más que estructuras gramaticales han adquirido un estatuto ontológico. Para Nietzsche el discurso filosófico está fundado eminentemente en dispositivos de orden retórico, que no pueden ser remitidos simplemente a la categoría de recursos o concebidos como meros instrumentos expresivos de la pretensión de verdad del discurso sino que, necesariamente, deben ser vistos como aquellas condiciones que hacen en última instancia sustentable la verdad misma y sus efectos. Para Nietzsche, la creencia en la gramática, es decir, el hecho de trasladar, de proyectar, las estructuras lingüísticas a la realidad misma y pensar o imaginar —para usar sus términos— que aquellas le son esenciales a esta —verdad entendida en cuanto correspondencia, dicho en otras palabras— resulta ser algo de naturaleza completamente ficticia y a la vez causa y principio del error y de la mentira de la metafísica ele-

[110] Op. cit. KGA, VII 3, 40 (20).

[111] Al respecto se puede confrontar el texto de Nietzsche "Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral" en la versión de José Jara aparecida en Revista venezolana de Filosofía. N° 24. Caracas. 1988.

vada a *Weltanschauung*. En realidad, se puede reconocer como un objetivo central en la hermenéutica de Nietzsche su preocupación por separar las aguas en que confluyen y se confunden la verdad con la ficción. Por ello señala en el aforismo anteriormente mencionado: "Yo os enseño que es preciso renunciar a esta creencia".

Ahora, es la comprensión del fenómeno del lenguaje lo que permite a Nietzsche llevar adelante un planteamiento hermenéutico, pues es el lenguaje el que determina nuestra visión del mundo. Ello involucra, sin embargo, un "grosero fetichismo" pues es precisamente en las formas gramaticales de nuestro lenguaje donde se han sedimentado nuestras más rotundas creencias metafísicas.

No obstante, parece necesario hacer una referencia, tan solo de paso, al hecho de que Nietzsche, a pesar de haber realizado su crítica a la teoría tradicional de la verdad y a pesar de haber concebido el "fundamento" del conocimiento no más que en términos de una mera creencia, de una fe inseparable de cada perspectiva o forma de vida, de un error "útil" para esta, de un "tener-por-verdadero" lo que no lo es —porque "Nosotros hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡Nadie resistiría vivir sin estos artículos de fe!. Pero no por eso ellos quedan demostrados"[112]— no intentó nunca formular una nueva concepción positiva de la verdad. Sencillamente, lo que parece es que debió encontrarse, en virtud de sus propios presupuestos, con que el concepto de verdad resulta en consecuencia *indefinible*; claro que de una manera muy especial porque, implicado en aquellas creencias que articulan toda posibilidad de juicio, adquiere un carácter semejante al de los axiomas y primeros principios lógicos; los que, a la vez que indefinibles, no están necesitados de definición alguna[113].

[112] NIETZSCHE, Friedrich. "La ciencia jovial" (CJ). Monte Ávila. Caracas. 1992. Trad. de José Jara. § 121. pág. 112.

[113] No discutiremos acá la posibilidad de que en el pensamiento de Nietzsche haya lugar para una concepción pragmatista de la verdad. Esta tesis se sostiene en ciertos textos que afirman que lo que otorga a nuestras creencias la propiedad de ser verdaderas está dada por la función de utilidad que las mismas revisten como, por ejemplo, se sostiene en el § 4 de MBM, o en CJ, § 354. Sin embargo, también hay pasajes en la obra de Nietzsche en que estas ideas aparecen ya sea relativizadas, o manifiestamente contradichas como, por ejemplo, en MBM, § 39, o en NT, parágrafos 3, 7, 8.

5.5. *La disolución perspectivista del sujeto trascendental*

En un pasaje de "Crepúsculo de los ídolos" Nietzsche señala: "El hombre ha proyectado fuera de sí sus tres 'hechos internos', aquello en lo que él más firmemente creía, la voluntad, el espíritu, el yo, —el concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las 'cosas' como existentes guiándose por su propia imagen, por su concepto del yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan solo *aquello que él había escondido dentro de ellas*?— La cosa misma, dicho una vez más, el concepto de cosa, mero reflejo de la creencia en el yo como causa... ¡El error del espíritu como causa, confundido con la realidad! ¡Y convertido en medida de la realidad! ¡Y denominado *Dios* !"[114].

La lectura del pasaje nos permite advertir, como ya se ha dicho, que Nietzsche, en su análisis, arranca de la crítica a esa ontología sustancialista de la tradición filosófica y al concepto de verdad como correspondencia. De tal manera, Nietzsche busca practicar una suerte de deconstrucción de todas las unidades subjetivas del tipo del *ego cogito*, que ha operado como la bisagra principal sobre la que se ha apoyado y movido el pensamiento durante los siglos anteriores. El mundo no es más que el resultado de una configuración practicada por la subjetividad. Aquellas grandes síntesis cognoscitivas no son sino construcciones en las que han intervenido nuestros sentidos y nuestro intelecto, en las que ha tenido absoluta presencia el sujeto que, de esta manera, determina y cumple la esencia de su propia subjetividad. No hay, en consecuencia, posibilidad alguna para el conocimiento. La propia subjetividad de las categorías con que llegamos a conocer el mundo es prueba de su carácter absolutamente ficticio. "El mundo, tal como lo experimentamos, ha sido creado por nosotros, y en ese sentido, la 'admiración' de la verdad es la consecuencia de una ilusión"[115]. El carácter metafórico de nuestro lenguaje nos impide suponer reciprocidad alguna de este con la realidad. No es, por tanto, sino la canonización de determinadas metáforas, junto con el olvido de su acción o efecto metaforizante, lo que produce esa apariencia de correspondencia entre los productos del entendimiento y la realidad, y con ello también de la

[114] NIETZSCHE, Friedrich. CI. Sección *Los cuatro grandes errores*. § 3. Pág. 64.

[115] KGA XI, 25 (505). Citado por VERMAL, Juan Luis en "La crítica de la metafísica en Nietzsche". Anthropos. Barcelona. 1987. Pág. 162.

verdad. En el texto acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral Nietzsche afirmaba que las verdades son ilusiones respecto de las cuales se ha olvidado su carácter metafórico; es decir, metáforas que han ido paulatinamente desgastándose y perdiendo su fuerza sensible.

Nietzsche, entonces, busca deshacerse de la idea de una fundamentación trascendental absoluta interpretando de manera lingüística la filosofía kantiana y al sujeto trascendental mismo, reduciéndolo a un mero producto social. Así, las categorías de la razón quedan directamente vinculadas a la praxis del hombre. Tal vez sea esto mismo lo que ha inducido a pensar que en Nietzsche habría una postura pragmatista del conocimiento. Pero lo cierto es que para Nietzsche aquellos juicios que Kant había llamado "juicios sintéticos *a priori* " no son más que prejuicios de la razón cuyas raíces se encuentran en la estructura del lenguaje y el que sea imposible apartarse de ellos no es en ningún caso equivalente a la verdad de los mismos. Nietzsche cree que "...ha llegado por fin la hora de sustituir la pregunta kantiana '¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* ?' por una pregunta distinta '¿por qué es *necesaria* la creencia en tales juicios?' ", respondiendo de inmediato: "la creencia en su verdad es necesaria, como una creencia superficial y una apariencia visible pertenecientes a la óptica perspectivista de la vida"[116]. Todas las categorías de la razón, por ende, son de origen o naturaleza sensualista, es decir, todas ellas son susceptibles de deducción empírica; se explican nada más que como un efecto o un resultado de la actividad creadora de sentido puesta al servicio de la conservación de la especie, "La necesidad da la medida en el proceso de la razón y de la lógica; la necesidad de comprender más que de 'conocer', de resumir, de esquematizar... Las categorías no pueden ser consideradas 'verdades' más que en el sentido de que son condiciones de existencia para nosotros", sostiene Nietzsche en uno de sus fragmentos póstumos[117]. Por lo tanto, el término 'conocimiento' aludiría tan solo a aquellos procesos de abstracción, simplificación y dominación por los cuales el mundo se hace posible, comprensible, asequible para nosotros.

Se puede sostener que en la filosofía kantiana aún es posible concebir la diferencia entre el conocimiento propiamente tal y la metafísica

[116] NIETZSCHE, Friedrich. MBM. § 11. Pág. 32.

[117] Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos* editados como *"La voluntad de poderío"* en OBRAS. EDAF. Madrid. 1969. Traducción de Aníbal Frufe y Carlos Vergara. Frag. N° 509.

en cuanto imposibilitada de ser ciencia o verdadero conocimiento; en Nietzsche, en cambio, no hay distinción alguna que suponer pues todo ya ha sucumbido bajo la determinación del 'error' y la 'ficción', de la 'falsificación' que se ampara en la utilidad para la subsistencia y nada más. Con Kant inmerso en ella, la metafísica ha quedado 'refutada' radicalmente y el espacio ahora vacante generado por ese sujeto trascendental que ha caído en el descrédito por la crítica nietzscheana, se encuentra a partir de aquí asumido por la voluntad de poder que acciona el "estallido" de ese mismo sujeto trascendental del conocimiento en una infinita multiplicidad de perspectivas interpretativas.

Nietzsche ha introducido la dinámica cuña de las pasiones en el acto del conocimiento y con ello ha abierto la puerta para la definitiva disolución de las estructuras *a priori* que hicieron posible el conocimiento entendido como objetividad. El mundo no es sino una *red hermenéutica* inextricable; las condiciones de la experiencia no pueden ser asumidas como si fueran condiciones subjetivas de una posible objetividad del conocimiento, debido a que se encuentran en permanente mutabilidad valorativa y no hay, por lo mismo, aproximación intersubjetiva alguna que haga posible fundar una determinada condición de universalidad para el conocimiento. "El mundo es algo 'cognoscible' en cuanto la palabra 'conocimiento' tiene algún sentido, pero al ser susceptible de diversas interpretaciones no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo"[118], nos ha dicho Nietzsche póstumamente.

Lo que Nietzsche ha pretendido tras su refutación de la ontología sustancialista tradicional y de su crítica de aquella estructura *a priori* sustentadora del sujeto, es liberar de cualquier constricción intelectual o determinación cognoscitiva al libre juego hermenéutico de la voluntad de poder. La orientación hermenéutica del pensamiento de Nietzsche niega definitivamente la posibilidad de que el múltiple acopio de categorías interpretativas del mundo quede recluido dentro de ciertos límites específicos que clausuren su variabilidad y mutabilidad infinitas. Los límites de lo experimentable no pueden quedar fijados de una vez y para siempre como ha acontecido en la modernidad metafísica que Nietzsche ha sentenciado a muerte. Depuradas de su máscara cognitiva, las interpretaciones del mundo quedan establecidas por Nietzsche a par-

[118] Op. cit. Frag. N° 476.

tir de otros parámetros, en función de otros dinamismos que están más allá de la ficción y la imaginación porque no obedecen a construcciones arbitrarias sino al llamado de la vida misma: fuerza-debilidad; salud-enfermedad; actividad-reactividad. La voluntad de poder corona, por tanto, la superación que Nietzsche elabora del kantismo. Toda ella queda asentada en la estructura básica del devenir.

Para Nietzsche, la verdad planteada como una aspiración natural, como una tendencia inherente del hombre[119], además de caracterizar de manera específica a la direccionalidad metafísica occidental del sentido de la existencia, representa una negación de la vida misma en la medida en que, desde la perspectiva teórica, se enfrenta el mundo con el "desinterés" contemplativo propio del hombre teórico, que pone por encima de todo a la verdad, incluso de la vida; con lo que la verdad llega, de tal suerte, a constituirse en el valor supremo pues remite al conjunto de las demás aspiraciones a una condición de subordinación frente a su predominio. El hecho, por tanto, de que sea la verdad y solamente la verdad lo que es valorado en propiedad y rigor, es el indicador más cierto para Nietzsche del nihilismo occidental, del "nihilismo europeo", como él lo denomina. La negación de la vida está implícita en la negación que en nombre de la verdad se hace de la voluntad de desobedecer esa aspiración que supuestamente por naturaleza aproximaría al hombre a la verdad. Esa carga de deber, de exclusión de la contradicción que significaría admitir un lugar para la renuncia voluntaria a la verdad, es hostil a la vida porque niega la posibilidad de la no-verdad surgida de una voluntad contraria, niega por ello a una voluntad que pudiera querer otra cosa que no sea la verdad, niega una voluntad que sea capaz de elegir porque esta *debe* finalmente optar por aquella. En consecuencia, la verdad no es una apetencia o tendencia natural como se entiende desde Aristóteles sino que es la obra de una voluntad de poder que subordina lo demás a ella y lo valora como un "deber ser". Hay voluntad, no así verdad. Y no hay verdad simplemente porque para el hombre, según como la metafísica lo ha venido históricamente entendiendo, esta no es sino una apetencia, una tendencia, una aspiración; en ningún caso una posesión suya. Luego, la verdad no es más que su propia representación de ella, su figuración enteramente subjetiva y, como hemos señalado con anterioridad, no hay manera de

[119] Así como está planteado por Aristóteles en el Libro I de METAFÍSICA.

fundar condición objetiva alguna para posibilitar un acercamiento entre la diversidad subjetiva.

5.6. *Subjetividad y "ser en sí"*

La crítica original que Nietzsche formula con respecto a la noción de verdad corresponde a una crítica de la voluntad de verdad y del valor de esta. Se entiende que tal voluntad de verdad es en el fondo una voluntad de muerte en cuanto implica una negación rotunda de la vida cuando contradice su esencial carácter mutable y ajeno a toda perspectiva veritativa. Afirmar la existencia de un mundo verdadero, en el que además se quiere hacer residir la verdad en forma exclusiva, equivale a negar este mundo de la existencia terrena. Una afirmación de esta naturaleza le parece a Nietzsche tan solo el desafortunado producto de una existencia decadente. Este es el punto crucial de la crítica nietzscheana; primeramente, de la filosofía entendida como "platonismo", y en segundo término, del cristianismo, entendido como "platonismo para el pueblo". Desde este núcleo despliega Nietzsche una crítica superior, que alcanza hasta el propio discurso, cuando quiere esclarecer el hecho de que los supuestos en que se sostiene la noción de verdad son ilusorios. Esta *prima philosophia*, esta metafísica *qua* ontología, es la creación de una apariencia al servicio de la vida, como hemos visto.

Entonces, si la primera intención se hallaba en la idea de desmoronar todas aquellas hipóstasis que atentaban en contra de la vida, para pensar en nombre de una experiencia de mundo no gobernada por estructura ontológica alguna, luego Nietzsche, radicalizando esta tentativa original, figura las ficticias estructuras ontológicas como el mundo en que vivimos y que nos atañe, es decir, lo hace aparecer como el mundo que hemos hecho posible y alcanzable, precisamente por obra de aquellas mismas estructuras.

Ahora, lo decisivo de esto es que en la medida en que su hermenéutica está apuntada en último término a la concepción de un "ser en sí", aquel mundo que Nietzsche se empeñara en recuperar, en repotenciar, se vuelve ahora problemática y difícilmente accesible puesto que ello obliga a reconocer a la no-verdad como la condición de la vida, es decir, la no-verdad como la condición de la verdad; con lo cual toda la estructura montada del discurso se muestra dislocada y aberrante. De este modo, se da

una absoluta inconmensurabilidad entre pensar y ser, o mejor dicho entre el pensar y el mundo, aun cuando todo lo que atañe a "ser" es solidario de la dimensión del pensamiento; pero, justamente por lo mismo, no es posible hablar de ser puesto que sólo es una ficción. En otras palabras, nos enfrentamos al dilema de, o bien afirmar el mundo de la multiplicidad como el mundo realmente existente, es decir, reclamar 'realidad' para lo que tradicionalmente ha sido 'apariencia'; o bien se debe admitir la imposibilidad de que pueda tener un carácter fundacional. Nietzsche parece recorrer, en este sentido, el camino inverso al seguido por la metafísica primeramente: si esta ha transitado de la entidad al ser pleno, él, en cambio, busca reivindicar el mundo auténtico, diferente del "imaginario mundo verdadero", que niega en función de la recuperación del anterior. Nietzsche lo dice en "Crepúsculo de los ídolos": "El mundo 'aparente' es el único: el 'mundo verdadero' es sólo una mentira agregada...". Sin embargo, de acuerdo con la investigación más reciente, derivada de la lectura de su obra inédita o póstuma principalmente[120], Nietzsche opera desde una suerte de trascendencia que lo conduce hacia un lugar en que el pensamiento no puede experimentarse como fundamento y queda relegado a una segunda instancia. Juan Luis Vermal afirma al respecto: "...ya no se trata de la oposición entre el falso mundo de la razón y el auténtico 'devenir', sino que el 'devenir' es lo propio del 'mundo que nos atañe', que es a su vez el mundo generado por la necesaria 'distorsión' y 'simplificación'. Es este mundo de falsedad o apariencia el que no se deja captar como verdad, y este es el que importa"[121]. Si así es visto el asunto, Nietzsche pareciera estar favoreciendo una especie de posición efectuada por sujetos diferentes y sin referencia a ningún mundo "en sí" posible; como consecuencia de lo cual se abriría un espacio para la acción de esta pluralidad de sujetos siempre cambiantes que proyectarían en cada caso su mundo exterior.

El problema entonces estará en determinar si esto no es sino una reproducción más operativa de los mismos esquemas metafísicos del sujeto. Parece ser que en Nietzsche aquel mundo que resiste a cualquier

[120] Cfr. Conferencia de Juan Luis Vermal: "Acerca de la superación nietzscheana de la metafísica" publicada en "Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche 1994". VV.AA. Universidad de Buenos Aires. Bs. As. Argentina. 1994.

[121] VERMAL, Juan Luis. Op cit. Pág. 40.

conceptualización, que excede a su reducción categorial, no es meramente otra concepción de ser sino aquello que queda enunciado en su propia imposibilidad de ser concebido. El mundo del devenir, en dichos términos, es la resultante directa de aquella imposibilidad de una cobertura totalizante del mundo; este mundo de la debilidad ontológica surge de la falta absoluta de tránsito entre las perspectivas múltiples que acusan con su aparecer la más radical falta de referencia a cualquier trascendencia externa.

En síntesis, la empresa hermenéutica acometida por Nietzsche en cuanto desmontaje de la metafísica tradicional generadora de ficciones, parece tender a pensar una subjetividad en vinculación esencial con el mundo, con lo que es, a partir de la deconstrucción de su pretencioso afán de verdad; cuestión en la cual se produce precisamente la disolución de esa misma subjetividad, como lo habíamos adelantado en los primeros capítulos de este trabajo.

Ahora, tal posición subjetiva, aun entendida desde su pertenencia a estructuras no subjetivas, a juicio de Heidegger, por ejemplo, permanecería igualmente siendo tributaria del nihilismo en la medida en que de manera necesaria piensa y activa su posición a partir de un punto inicial de nihilismo, de negación rotunda de cualquier ser "en sí". El problema merece toda nuestra atención si buscamos aproximarnos a una lectura más rigurosa y atenta de nuestro tiempo y a una seria consideración de lo que se ha interpretado y pensado hasta los días presentes de estas tesis de Nietzsche y de los vínculos que ellas pudieran llegar a establecer con una eventual proyección del pensar contemporáneo en función de si, en sus planteamientos, la metafísica queda o no finalmente superada.

Sabemos que Nietzsche representa la figura de pensador a la que Heidegger dedicó quizás la más larga atención, desde que ya en *Ser y Tiempo* se consagrara al análisis de su segunda Intempestiva (ST, § 76) para esclarecer el concepto de auténtica historicidad. Desde allí en adelante, en muchos otros escritos, la preocupación por el pensamiento de Nietzsche parece notable[122]. En virtud de ello, sería posible quizás suponer —como lo ha venido haciendo hasta ahora Gianni Vattimo— que se dé una continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger, específicamente

[122] Se podrían considerar *"La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'"* de "Caminos de Bosque"; *o "¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche"*, o *"Superación de la metafísica"*, ambos contenidos en el volumen "Conferencias y Ensayos". También cabe mencionar toda la primera parte de "¿Qué significa pensar?".

articulada a través de la referencia al fenómeno del nihilismo. En efecto, se podría pensar que el ser-para-la-muerte heideggeriano —en el marco de la historicidad propia del *Dasein*— es la más clara expresión del carácter nihilista de su indagación puesto que se constituye al devenir en una fútil totalidad histórica, experimentando su propia finitud. Esto sólo abre la posibilidad de entender que la pregunta por el ser admite su obsolescencia en la perspectiva de un nihilismo desfundante, que la pregunta por el ser se ha hecho radicalmente histórica y que, por tanto, la metafísica debe ser vista como una historia cuya salida adviene en cuanto se accede a una comprensión del ser diferente, en el sentido de una hermenéutica que, en sus escritos más recientes, busca oponerse como modo de pensar auténtico al pensamiento metafísico dominado por el principio de razón suficiente.

De ahí el significado no sólo negativo —a juicio de Vattimo—[123] de destrucción de la ontología, sino el significado también positivo de elaboración de un nuevo "proyecto" del sentido del ser que tiene la reflexión heideggeriana sobre la historia de la metafísica. Es por ello que Vattimo se atreve a pensar que la tarea de la superación de la metafísica ya tiene implicancias éticas, que "un replanteamiento *andenkend* de la metafísica y su mundo, y consiguientemente, el de las estructuras de dominio y aleccionamiento social que le correspondían, constituye un proceso que puede perfectamente justificar un *compromiso*"[124]. Vattimo es enfático en este sentido cuando afirma que: "si se toman en consideración las motivaciones originales de la "revolución" heideggeriana contra la metafísica [...] se puede con todo el derecho sostener que tienen un carácter ético (o ético-político) más bien que teórico y que rechazan la metafísica —el pensamiento del ser como presencia y objetividad— en tanto la ven ante todo como pensamiento violento", para luego sostener que: "La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aun hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas"[125]. La inspiración original de un rechazo tal de la violencia metafísica —que visto de esta manera albergaría connotaciones francamente

[123] Cfr. VATTIMO, Gianni. "Introducción a Heidegger". Gedisa. Barcelona. 1993. Págs. 90 y ss.

[124] VATTIMO, G.Y ROVATTI, P.A. (compiladores). "El pensamiento débil". Cátedra. Madrid. 1988. Págs. 40 - 41. (La cursiva es mía)

[125] VATTIMO, Gianni. "Más allá de la interpretación". Op. Cit. 95. Págs. 70 - 71.

éticas— Vattimo lo recoge de un póstumo del verano del año ochenta y siete, acerca del "nihilismo europeo", en el que Nietzsche sostuvo la hipótesis de que en el mundo del nihilismo y del choque entre "débiles" y "fuertes", cuando el choque se desvele en su elementalidad, desenmascarado de mentiras metafísicas consoladoras, los llamados a triunfar serán los más moderados, los que no necesiten de principios extremos de fe, los que amen una buena dosis de azar y de absurdo, y se alejen de la perentoriedad silenciante del fundamento dado "en presencia" —podríamos decir nosotros—, que no permite el paso a ulteriores preguntas, suponiendo su evidencia incontrovertible y su autoridad, que acalla sin "dar explicaciones"[126].

Ahora bien, como entendemos que admitir irrestrictamente estas tesis del filósofo italiano implicaría el riesgo de desentenderse abiertamente de una determinada recepción contemporánea del pensamiento de Heidegger, que ha enfatizado su rotundo rechazo a la constitución de toda dimensión ética del pensar, intentaremos a continuación reforzar el parentesco que sí nos ha parecido posible suponer que podría existir entre el pensador germano, al menos en la fase inicial de su pensar, y un pensamiento filosófico de matriz práctica, como sería la filosofía de Aristóteles. Con ello, seguramente, no resolveremos definitivamente esta encrucijada hermenéutica, este acertijo interpretativo referido al verdadero propósito heideggeriano, pero, al menos, supondremos que alentar una proyección ética para la hermenéutica contemporánea no es un despropósito manifiesto, si por ello se recuperan algunas huellas extraviadas, algunas sendas perdidas de la filosofía contemporánea y se desplazan algunos conceptos particulares hacia ámbitos semánticos fronterizos en los que estos adquieren una nueva potencia significante, sobre todo dentro de un horizonte ético. Sería en parte, además, el sentido de lo que ya habría hecho el propio Heidegger —por citar un solo ejemplo— con la noción de *cura* agustiniana.

[126] Ibid. Pág. 72.

CAPÍTULO 6

LA ONTOLOGIZACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA ARISTOTÉLICA.

Ser y tiempo como un palimpsesto.

6.1. *El "Informe Natorp" como un palimpsesto*

En un interesante y revelador trabajo de exégesis de una de las más importantes fuentes nutricias del pensamiento de Heidegger, titulado *La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo*[127], el filósofo italiano Franco Volpi se da a la tarea de esclarecer algunas cuestiones que nos parecen fundamentales y decisivas a la hora de contextualizar nuestra particular preocupación en un ámbito a la vez paradójico y problemático; porque no pudiendo desconocerse radicalmente ciertas determinaciones que parecen haber recaído de manera negativa sobre la posibilidad de constitución de un pensamiento ético en la reflexión filosófica contemporánea (como serían aquellas establecidas por el propio Heidegger desde *Carta sobre el humanismo* en adelante), a partir del trabajo de Volpi, específicamente en la indagación de los antecedentes motivacionalmente originarios de *Ser y Tiempo* (ST) que hace presentes y analiza con rigor (y que aquí necesitamos reseñar en sus líneas centrales), se vislumbra la oportunidad de advertir un gesto filosófico de cuño inverso al que el filósofo alemán diera énfasis en etapas posteriores de su pensamiento y, por tanto, alentar una aventura reflexiva como la de este libro, en el entendido de que tras la expresión final de la filosofía heideggeriana, indiscutidamente ontológica, subyace una matriz de sello práctica que el pensador germano, en algún momento particular de su evolución, habría decidido abandonar en beneficio del giro ontologizante reconocido.

[127] VOLPI, Franco. "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo" en *"Hermenéutica y Racionalidad"*. Gianni Vattimo (Compilador). Op. cit. Págs. 326 – 383. Cfr. también VOLPI, F. "¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica". En *Seminarios de Filosofía*. Anuario Vol. 9 . 1996. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile.

El posible movimiento al que pueda llegar a dar lugar una constatación como la que propone Volpi resulta en este caso alentadora ya que desde un reconocimiento de tal naturaleza la carga oclusiva se aligera y da paso a una nueva —aunque probablemente por ahora errática— hermenéutica, que con la fuerza de una subyacencia recurrente (un *palimpsesto* quizás) soporta y reenvía la lectura heideggeriana a referentes de diversa raigambre, aunque no lo haga de manera exhaustiva y no logre del todo fracturar una suerte de ortodoxia receptiva que se resiste a ceder espacio en el terreno conseguido. O bien, aunque –como el propio Volpi lo reconoce– Heidegger llegue a olvidar por completo este programa fundacional en el curso de la segunda etapa de su pensamiento y se oriente en forma definitiva a un abandono radical de la dimensión práctica que le sirvió inicialmente de perspectiva.

Volpi sostiene que el hallazgo del célebre inédito sobre Aristóteles[128] del joven Heidegger —el así llamado "Informe Natorp *(Natorp-Bericht)*"[129]— da un nuevo soporte textual a la tesis según la cual la confrontación con el pensamiento del estagirita habría sido decisiva para la formación de su propio pensar. Este programa interpretativo

[128] HEIDEGGER, Martin. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation", en *"Dilthey-Jahrbuch"*, 6, 1989, Págs. 235 – 269. Referido por Volpi, F. en *Op. Cit.* Hay traducción española, "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe de la situación hermenéutica" (IFA). Trotta. Madrid. 2002. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero.

[129] "El texto fue redactado en el otoño de 1922 –en medio de la década silenciosa que va desde la tesis de libre docencia hasta ST, donde Heidegger no publicó nada. En el mes enero de ese año, mientras Heidegger imparte sus lecciones sobre Aristóteles, llega de Marburgo la noticia de la inminente jubilación de Paul Natorp. Este, ya impresionado por su libro sobre Escoto, lo considera un buen candidato para optar a la nominación de su reemplazo, el que finalmente obtuvo. Paralelamente, recibe similar noticia de Georg Misch para concursar a una cátedra extraordinaria en la Universidad de Gotinga. El inconveniente es que Heidegger no ha escrito nada desde 1916. Por ello, planifica en ese mismo año, la publicación de un trabajo sobre Aristóteles en el VII volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänemonologische Forschung* dirigido por Husserl. Pero problemas de financiamiento retrasan la edición de la revista y Heidegger, después de tres semanas de intenso trabajo en octubre, decide enviar personalmente a Natorp y a Misch, por mediación de Husserl, el manuscrito de setenta páginas de la introducción, intitulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*". Después de muchos años, el texto ha sido encontrado entre los papeles de Joseph König, un discípulo de Misch, y ha sido publicado con ocasión de la celebración del centenario del nacimiento de Heidegger, con una breve introducción del propio Gadamer. Cfr. ADRIÁN E., Jesús. "El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles" en *Logos*, Anales del Seminario de Metafísica. 2001, 3. Págs. 179-221.

de Aristóteles contendría, según Volpi, un primer esbozo del proyecto analítico existencial heideggeriano entendido como "hermenéutica de la facticidad". Supuestamente, en este texto se puede llegar a constatar la importancia que tuvo Aristóteles para el pensamiento del joven Heidegger, sobre todo en el contexto de los numerosos cursos que dictó sobre el filósofo griego durante los años 20[130].

Habría que señalar que, tal como lo cree el español Jesús Adrián[131], la metafísica aristotélica, al haber asimilado el ser a la presencia, habría favorecido una interpretación onto-teológica en la que Dios resultó finalmente elevado al estatuto de causa final, última e inmóvil. Ello habría acarreado unas consecuencias de desmundanización y de deshistorización absolutas para la fisonomía de la vida humana. Ante esto, entonces, Heidegger se habría empeñado en articular el contramovimiento correspondiente para frenar dicho impulso metafísico desplegado de manera universal, a partir de una singular retoma de la filosofía práctica de *Ética a Nicómaco* (EN). Desde esta perspectiva práctico-moral, la filosofía ya no arrancaría primaria y superlativamente de algo sublime y más allá de la praxis de la existencia humana, pues los razonamientos parten y se sustentan en la experiencia misma de las acciones de la vida.

Estas consideraciones permiten detectar una serie de afinidades entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en lo relativo al método como al contenido. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión protofenomenológica de Aristóteles, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y desvelador de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el libro VI de EN, Heidegger cree haber encontrado una experiencia originaria del *kairós*, paralela a la del cristianismo primitivo.

Por ello, se podría afirmar que es en una estrecha relación con la filosofía práctica del estagirita que llega a ver la luz el proyecto de ST, el

[130] Entre estos se cuenta el curso del semestre estival de 1923 *(Ontologie. Hermeneutik der Faktizität)*, en el que participaron varios de los que se convertirían a la postre en protagonistas de la cultura alemana de posguerra; entre otros, Hannah Arendt, Walter Bröcker y Käte Oltmanns, Hans-Georg Gadamer, Max Horkheimer, Hans Jonas, Karl Löwith, Joachim Ritter y, ocasionalmente, Leo Strauss. Cabe mencionar también la presencia de quienes, influidos por la interpretación de Aristóteles del primer Heidegger, la continuarán posteriormente, a su manera, originando durante los años 60 la llamada "rehabilitación de la filosofía práctica".

[131] ADRIÁN ESCUDERO, Jesús. Ibid.

cual muestra algunas analogías estructurales con la ἐπιστήμη πρακτικέ de EN, sobre todo en cuanto ella es interpretada —y traducida— por Heidegger como "ontología de la vida humana" *(Ontologie des menschlichen Lebens).*

6.2. *La búsqueda del sentido unitario del ser y el encuentro con la filosofía práctica aristotélica*

Desde el punto de vista temático, tal confrontación con Aristóteles se caracterizaría —hasta ST— por implicar los tres problemas fundamentales que constituyen el centro de esta obra: el problema de la *verdad*, el problema de la constitución ontológica fundamental de la vida humana entendida como *ser-ahí*, y el problema de la *temporalidad*. El horizonte unitario en el cual se enfrentan estos tres problemas está definido por la cuestión del *ser*, que aquí se desarrolla todavía definido en el sentido de la cuestión del ser del ente, es decir, de los modos fundamentales del ser del ente. De estos tres problemas capitales (verdad, *Dasein* y temporalidad), el que resulta central para Volpi en orden de entender la confrontación mencionada es el problema de la constitución ontológica de la vida humana, del modo de ser que es propio del ser-ahí.

Volpi plantea —a modo de hipótesis— que motivada por su insatisfacción respecto de la solución ousiológica y analógica de la unidad del ser[132], sostenida por Brentano en la disertación titulada *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinenden nach Aristoteles*, por cierto, referida al problema de la pluralidad de los significados del ente (ὄν ὡς πολλαχῶς λεγόμενον)[133],

[132] Según Volpi, para Heidegger esta solución tendría el carácter de "error" y su origen estaría en el Medioevo, pues entonces ya se había concluido, en una particular interpretación de la proposición inicial de *Metafísica* (M) IX, 1, que el primer significado del ser fundamental en general –para sus cuatro modos y no solo para uno de ellos (el categorial)– era la ουσια que se suele traducir como "substancia". Como si también el ser-posible, el ser-real y el ser-verdadero tuvieran que ser conducidos al ser en el sentido de la substancia. En el siglo XIX, esta tendencia se habría presentado con bastante fuerza, sobre todo en Brentano, en la medida en que el ser, el ser-posible y el ser-real habían obtenido el valor de categorías. Por ello la consideración de la doctrina aristotélica del ser como "doctrina de la substancia" habría llegado a constituirse en una opinión corriente. Heidegger piensa que este error nace en parte de una interpretación insuficiente del πολλαχῶς. Cfr. VOLPI, F. *Op. Cit.* Págs. 332 a 334.

[133] Estos significados son: el significado del ente por accidente y por sí ; el significado del ente en cuanto verdadero; el significado del ente según las figuras de las categorías y el significado del ente según la potencia y el acto.

y por ende sobre el problema de determinar si hay –y en tal caso cuál– un sentido unitario y fundamental del ser que sostenga esta plurivocidad, la línea directriz del trabajo filosófico del joven Heidegger a lo largo de los años 20[134], estuvo constituida por la búsqueda del sentido fundamental y unitario que sostiene la naturaleza plurívoca del ente. Heidegger habría examinado a fondo, sobre todo, el significado del ser en cuanto verdadero, y su examen revela con claridad la intención de comprobar si este puede asumir el papel de significado fundamental.

Habría sido, entonces, a partir del desarrollo de su interés por el problema de la multiplicidad de los significados del ser y el sentido unitario que la sostiene, que Heidegger llegó a descubrir y a retomar la filosofía práctica de Aristóteles. Esto habría acontecido, según lo describe Volpi, durante el examen del significado del ser en cuanto verdadero, específicamente a través de la interpretación del libro VI de EN que expusiera en la primera parte del curso del semestre invernal de 1924/25.

6.3. *El cuestionamiento de las tesis tradicionales sobre la verdad*

Volpi aporta otro dato fundamental para la determinación del itinerario que habría seguido el definitivo giro ontologizante de la filosofía práctica aristotélica operado por Heidegger en etapas avanzadas de su pensamiento. El filósofo italiano supone que teniendo a la vista la configuración fenomenológica del horizonte de aproximación de Heidegger a Aristóteles (particularmente su profundo estudio de las *Investigaciones lógicas* de Husserl)[135], se puede determinar que, en coincidencia con su maestro respecto de la comprensión del fenómeno de la verdad[136], Heidegger habría llegado al convencimiento de que el juicio o la predicación, en cuanto síntesis o

[134] Según el mismo Heidegger en "Mi camino en la Fenomenología", la disertación de Brentano atrajo desde un comienzo su atención sobre el problema de la pluralidad de los significados del ente. Como se sabe, Brentano examina en su disertación los cuatro sentidos fundamentales del ser expuestos en la nota anterior y que Aristóteles identifica y examina en M.

[135] Ello quedaría de manifiesto en el contenido de la primera parte del curso del semestre estival de 1925 publicado con el título "*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*".

[136] Husserl había puesto en cuestionamiento la teoría tradicional de la verdad como *adaequatio* que tiene lugar en el juicio y por ello había introducido una importante distinción terminológica entre la verdad de la proposición o del juicio *(Satzwahrheit)* y la verdad de la intuición *(Anschauungwahrheit)*, asignándole a ésta un carácter originario y fundativo.

diáiresis de representaciones o conceptos, no constituiría el lugar único y originario de esta, sino que sería tan solo una dimensión suya, restringida en relación con su extensión originaria y su profundidad ontológica.

De este modo, Heidegger llega a cuestionar las tres tesis tradicionales sobre la verdad, que son: la tesis de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*; la tesis según la cual su lugar originario es el juicio, y la tesis según la cual la paternidad de estas dos afirmaciones correspondería a Aristóteles. Y ello parece ser definitivo en este sentido: "... en Aristóteles no se encuentra la más mínima huella de este concepto de verdad como "adecuación", ni de la concepción corriente de λόγος como juicio válido"[137].

Siguiendo las tesis husserlianas de crítica a la concepción de la verdad como adecuación y, muy particularmente, aquella referida a la "intuición categorial" —análoga a la intuición sensible y que explica la aprehensión de aquellos elementos simples del juicio cuya identificación cognoscitiva *(Ausweisung)* sobrepasa la intuición sensible y que son explicados categorialmente— Heidegger elabora una distinción capital entre el sentido puramente lógico-gnoseológico del ser-verdadero *(Wahrsein)*, propio de la proposición, y el sentido ontológico de la verdad *(Wahrheit)*, propio del fenómeno en su profundidad y extensión originarias. Según Heidegger, la profundidad ontológica originaria del fenómeno aún se halla presente en Aristóteles, aunque este trate también el sentido restringido del ser-verdadero vinculado sólo con la proposición. Por ello, Heidegger —así lo cree Volpi al menos— intentará devolverle a los textos aristotélicos concernientes al problema de la verdad su alcance ontológico originario al liberarlos de cierta tradición interpretativa cuyos efectos se encontrarían, incluso, en trabajos de estudiosos como Jaeger.

De esta manera, Volpi afirma que la crítica heideggeriana a la teoría tradicional de la verdad, que se inicia con el enfoque fenomenológico de Husserl, es paralela a una lectura ontologizante de ciertos textos capitales de Aristóteles como, por ejemplo, *De la Interpretación* I; M IX, 10; EN VI.

Entonces, y sintetizando, se podría señalar que Heidegger al poner en discusión la tesis del juicio como lugar originario de la verdad mostrando que su carácter apofántico, predicativo, se inscribe como un caso especial en el carácter semántico del discurso en general, con lo cual conduce de nuevo la semanticidad del discurso a la naturaleza descubridora, herme-

[137] IFA, pág. 62

néutica, del ser-ahí, y al mostrar, además, que la posibilidad de descubrir el ente, propia del ser-ahí, tiene su fundamento en el hecho de que el ente mismo es *manifestativum sui*; es decir, que se da como evidente, manifiesto, revelado *(unverborgen*, ἀ-ληθές); llega a descubrir el sentido ontológico más profundo del fenómeno de la verdad y a identificar una suerte de topología de los lugares de lo verdadero, para cuya determinación retoma y transforma algunas intuiciones aristotélicas fundamentales.

De ella se podría desprender lo siguiente: verdadero es, ante todo, el ente mismo, en el sentido de que posee un carácter manifestativo, revelador (Heidegger, 2002, p. 65). Volpi sostiene que con esta tesis Heidegger habría intentado recuperar el valor ontológico de la determinación aristotélica del ὄν ὡς ἀληθές. Verdadero es, en segundo lugar, el ser-ahí mismo, la vida humana, en el sentido que esta puede revelar, descubrir y conducir a manifestarse al ente según algunas aptitudes fundamentales. Aquí, tras la tesis heideggeriana, también está la idea de Aristóteles según la cual el alma humana (ψυχή) tiene la capacidad de estar en lo verdadero; es decir, para Heidegger, de ser reveladora, de ser un ἀληθεύειν (EN VI). Verdadera es, por último, la forma suprema de λόγος, es decir, el λόγος αποφαντικός, la ἀπόφανσις, la predicación o aserción, que puede tener forma afirmativa (κατάφασις) o negativa (ἀπόφασις). En el marco de este análisis del ente en cuanto lo verdadero, durante los años 20, —cree Volpi— Heidegger se habría concentrado en el esfuerzo de determinar de manera adecuada la vida humana.

Y es que —como lo plantea Adrián E.[138]— el términos ζωή encarnaría un asunto capital para las interpretaciones griegas acerca de la existencia humana. Pero, ya en Aristóteles, la vida humana no es simple ζῆν, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino βίος, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles[139], por lo que, inspirado por la potencia de la ciencia práctica aristotélica, Heidegger se dará a la tarea de una destrucción fenomenológica que ponga al descubierto las estructuras ontológicas y lógicas centrales del fenómeno de la vida, cuyo rasgo fundamental será, sin lugar a dudas, el cuidado: "el sentido fundamental de la movilidad de la vida es el cuidado

[138] ADRIÁN E., Jesús. Ibid.

[139] "Ni siquiera en los momentos más contemplativos, donde defiende la vida teórica y el ideal del sabio, Aristóteles puede desprenderse de las ataduras a la temporalidad y a la realidad". Ibid.

(curare)" nos dirá Heidegger[140]. Y dicho cuidado corresponderá entenderlo fundamentalmente como la capacidad de desenvolverse práctica y familiarmente con el mundo en tres direcciones básicas: el mundo subjetivo de mis vivencias *(Selbstwelt)*, el mundo social compartido con los otros *(Mitwelt)* y el mundo objetivo de las cosas *(Umwelt)*[141].

Pero la vida fáctica se debatiría en el contexto de un doble movimiento de caída y reapropiación, nos recuerda Adrián E., por lo que Heidegger habría entendido que la filosofía debe estar al servicio de esta autointerpretación de nuestra facticidad y colocarnos ante esa posibilidad de reapropiación, con un propósito esencialmente crítico: el de alcanzar una comprensión transparente de las estructuras ontológicas de la vida humana mediante una interpretación reflexiva sobre su estado de ruina y abandono. La hermenéutica heideggeriana, entonces, al modo de un programa filosófico, arremetería contra esta autoalienación y le recordaría al *Dasein* su libertad, razón por la cual resultaría difícil desconocer su importante carácter ético.

Quizás, esto mismo pueda verse reafirmado por una significativa consideración de Jean Grondin en la que sostiene: "No es de admirar, pues, que el joven Heidegger haya hablado a menudo de un despertar a sí del *Dasein*, de un *Wachsein*, para descubrir la finalidad secreta, y resueltamente ética, de su hermenéutica de la facticidad"[142].

6.4. *El horizonte aristotélico del análisis heideggeriano de la existencia*

A partir de aquí, Volpi cree que sobreviene la necesidad de esclarecimiento del problema de saber cómo llega Heidegger a la centralidad de la πρᾶξις y a la apropiación de EN que en su tesis se define. Para ello, habrían suficientes indicios que permitirían deducir que en esta última obra (EN) y en la determinación aristotélica de la πρᾶξις, Heidegger buscaba una posible respuesta a los problemas que había planteado la fenomenología y que la concepción husserliana de la subjetividad trascendental, orientada principalmente hacia actos de aprehensión cognoscitiva de tipo teorético,

[140] IFA, pág. 20

[141] IFA, pág. 35

[142] GRONDIN, Jean. "La hermenéutica en Ser y Tiempo". En *Seminarios de Filosofía*. Anuario Vol. 9. Instituto de Filosofía Universidad Católica de Chile, 1996. pág. 87.

no había logrado responder por entero, dejándolos, a su juicio, sin solución. El problema decisivo se explicaba en función del hecho de que la fenomenología husserliana se encallaba en una aporía fundamental que era la de la pertenencia del yo al mundo y la constitución simultánea del mundo por obra del yo.

Esta solución habría parecido insuficiente a Heidegger, pues la determinación del yo no significaba más que una preferencia indebida de los actos de conocimiento de tipo teorético en el análisis de la vida de la conciencia. Él, en cambio, a través del análisis del fenómeno de la verdad, habría desarrollado el convencimiento de que la θεωρία no representaba sino una de las múltiples posibilidades de la actitud descubridora por medio de la cual el hombre accede al ente; ya que, más allá y antes de la θεωρία se encontraría, en su opinión, por ejemplo, la actitud descubridora de la πρᾶξις o la de la ποίησις, en las cuales el hombre también se relaciona con el ente y lo aprehende.

Por ello, supuestamente, Heidegger se habría dirigido hacia Aristóteles, porque habría advertido que en él todavía se hallaba presente la pluralidad de las actitudes descubridoras propias de la vida humana y, además, porque Aristóteles, sobre todo en el libro VI de EN, proporciona el primer análisis "fenomenológico" de aquella.

Ahora bien, es el propio Heidegger quien sostiene que la razón práctica es una ontología de la vida humana y con ello valida la equivalencia entre el ser-ahí y la πρᾶξις, como se verá luego. Así, entonces —opina Adrián E.—[143], la tesis de que la estructura práctica del ser-ahí guarda alguna relación con la faceta moral de la existencia humana, descrita en EN, va adquiriendo unos contornos cada vez más precisos.

Entonces, como supone Volpi, es en este marco, definido por la apropiación fenomenológica de Aristóteles, a la vez siguiendo y replicando a Husserl, donde nacería el análisis de la existencia de ST, procede a dar curso al intento de poner en evidencia el horizonte aristotélico del análisis de la existencia, buscando mostrar aquellas importantes correspondencias que permitirían descubrir que Heidegger, en ST, retoma, transforma y reactiva el sentido sustancial de algunas de las intuiciones aristotélicas fundamentales de EN.

[143] ADRIÁN E., Jesús. Ibid

La primera correspondencia es establecida entre los tres modos fundamentales de ser del *Dasein*, de la *Zuhandenheit* y de la *Vorhandenheit*, y las tres determinaciones aristotélicas de la πρᾶξις, la ποίησις, y la θεωρία. La relación se define en los siguientes términos.

A la θεωρία, entendida como actitud descubridora con carácter de descripción, de verdad y de observación, ya que apunta a la contemplación pura y simple y su fin es la aprehensión de la verdad, le correspondería la σοφία como tipo de saber específico. En virtud de ello, Heidegger ve que cuando la vida humana queda dispuesta de tal forma que asume la actitud descubridora, el ente se revela a esta en el modo de ser que él define como *Vorhandenheit*[144].

En segundo lugar, la ποίησις, que es la actitud descubridora de tipo productivo, manipulador, en la que nos colocamos con respecto al ente cuando se persigue la producción de obras, y a la que compete la τέχνη como el saber capaz de orientarla al éxito, correspondería a la disposición particular en la que el ente se presenta según el modo de ser que Heidegger define como *Zuhandenheit*.

Y por último, la πρᾶξις, que es la actitud descubridora que actúa en las acciones que tienen su fin en sí mismas, cuyo éxito no reside en algo que se encuentra fuera de ellas, y que se ve orientada por la φρόνεσις, la prudencia o sabiduría práctica como saber específico, se correspondería con la determinación de la estructura fundamental del *Dasein*, ya que sería el modo de ser más decisivo, en cuanto para el mismo Aristóteles la vida humana en su conjunto tiene el carácter de πρᾶξις.

Es importante hacer un paréntesis en este desarrollo para atender a una consideración general formulada por el pensador italiano en orden de reconocer que la recuperación heideggeriana de las tres determinaciones aristotélicas que acabamos de esbozar acá, busca por sobre todo acceder al sustrato ontológico que les subyace, con miras a propiciar, mediante su reformulación, su propio proyecto analítico existencial, provocando con ello modificaciones estructurales en la fisonomía y la relación de tales conceptos. Todo ello, se entiende, en aras de la determinación de la constitución ontológica del ser-ahí. Sin embargo, y tal como se planteara

[144] Volpi piensa que la correspondencia estaría terminológicamente confirmada puesto que resulta evidente que con *Vorhandenheit* Heidegger busca traducir y ontologizar la idea aristotélica del célebre pasaje de *Metafísica* según el cual la maravilla de la que nace la actitud teorética de filosofar se da en presencia de las cosas que se hallan inmediatamente adelante.

en las líneas iniciales de este capítulo, el reconocimiento que merced al trabajo de Volpi se puede hacer de la matriz práctica que origina (aunque no la llegue a definir) la exégesis heideggeriana —y que, como se verá enseguida, recae en la apuesta del cuidado— nos permite persistir en esta indagación, porque a partir de ella se buscará articular el entramado teórico que le pueda dar sustento y a la vez despejar (en la medida de lo posible) el corpus crítico al que pueda enfrentarse.

6.5. *La transformación de las determinaciones prácticas aristotélicas*

Retomando el desarrollo, Volpi va luego a especificar la transformación determinante operada por Heidegger con respecto al pensamiento aristotélico. Esta se refiere a la alteración que introduce el pensador germano en la jerarquía de las tres determinaciones. La θεωρία deja de ser la disposición suprema y preferible para el hombre. Para Heidegger va a ser más bien la πρᾶξις, junto con sus determinaciones, lo central y decisivo; ello en la medida en que se le concibe como modalidad de ser y estructura del ser-ahí.

La *Zuhandenheit* (en la que se retoma y ontologiza la ποίησις) y la *Vorhandenheit* (que corresponde a la θεωρία), entonces, subsisten en relación con el modo de ser del ser-ahí (que tiene esencialmente el carácter de la πρᾶξις). *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* indican modos de ser en los cuales el ente se encuentra respectivamente dependiendo de que el ser-ahí, la "πρᾶξις originaria", se disponga en relación con él de manera observadora y contemplativa, de manera productiva y manipuladora. Πρᾶξις y θεωρία son, a su vez, dos modalidades de la disposición unitaria del ser-ahí que Heidegger denomina "preocupación" *(Besorgen)*.

Es de este modo como Heidegger, conduciendo la ποίησις y la θεωρία a una actitud más fundamental que las comprende a ambas, es decir dotándolas de una estructura unitaria, obtiene dos resultados: en primer lugar, muestra la conexión entre *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*, entre ποίησις y θεωρία, así como entre estas últimas y el ser-ahí; es decir, la πρᾶξις originaria y, además sugiere, contra la concepción tradicional, la idea según la cual la θεωρία no es la disposición originaria y primaria de la vida humana sino que deriva de una modificación de la disposición poética.

La ontologización, la alteración de la jerarquía y la estructuración unitaria son, entonces, las transformaciones determinantes a las cuales Heidegger somete, retomándolas y asimilándolas, a las determinaciones aristotélicas de la πρᾶξις, de la ποίησις y de la θεωρία.

Pero habría que preguntarse ¿qué es lo que mueve a Heidegger a provocar tales transformaciones? La respuesta intentada por Volpi se relaciona con su presunción de que Heidegger estaría convencido de que Aristóteles presenta estos conceptos en EN como actitudes descubridoras fundamentales de la vida humana, como modos mediante los cuales el alma se halla en lo verdadero, constituyendo así el primer análisis fenomenológico del ser-ahí.

Sin embargo, como es un hecho que Aristóteles no llega a plantearse explícitamente la cuestión de su conexión unitaria; es decir, el problema de la unidad ontológica de fondo en que estas determinaciones se hallan radicadas, la constitución fundamental del ser-ahí como temporalidad originaria, Heidegger supone que esta omisión obedecería al hecho de que Aristóteles, por pensar dentro del horizonte de la metafísica de la presencia, se mantiene ligado a una comprensión naturalista del tiempo que le impide articular su comprensión del ser en relación con el completo despliegue del tiempo y, por consiguiente, captar la temporalidad como raíz ontológica unitaria de la existencia humana.

6.6. *La* ἐπιστήμη πρακτικέ *como "ontología de la vida humana"*

Ahora bien, Volpi va a insistir en interpretar —pese a las evidencias contrarias que podrían exhibirse— la definición heideggeriana de la modalidad de ser del *Dasein* como una versión ontologizada de la πρᾶξις aristotélica, en cuanto supone que esta ha sido obtenida en un contexto eminentemente "práctico", logrado mediante una ontologización de la idea aristotélica de πρᾶξις. Esta insistencia lleva al filósofo italiano a intentar hacer evidentes las correspondencias estructurales, conceptuales y hasta terminológicas entre la visión heideggeriana y la visión aristotélica del problema, sin que por ello deje de reconocer las profundas diferencias que se derivan de tal confrontación.

Volpi intentará legitimar esta difícil comparación apelando a una prueba supuestamente aportada por el mismo Heidegger, quien, durante los años 20, habría sugerido la ecuación de *Dasein* y πρᾶξις y habría

tratado la ἐπιστήμη πρακτικέ aristotélica como una ontología de la vida humana. Por dicha razón, estima que se debe interpretar en sentido eminentemente práctico, la caracterización del ser-ahí como un tener-que-ser *(Zu-sein)* introducida por Heidegger en ST § 4 y 9. Con esta determinación, Heidegger habría querido enfatizar el hecho de que el ser-ahí no se relaciona con su propio ser con una actitud de mera observación y constatación, como repliegue sobre sí mismo, o *inspectio sui*; sino con una actitud *definidamente* práctico-moral, en la que le va y en la que se decide su propio ser, y que además lo obliga a soportar el peso de esta decisión, quiéralo o no. En este sentido, lo que se debe interpretar es que el ser-ahí no está referido a su propio ser solo para constatar y describir sus connotaciones y esencia de *animal rationale*, por ejemplo, sino para decidir qué hacer con este, para elegir, entre las múltiples posibilidades, cuál debe asumir como propia y realizar como tal.

Volpi sostiene que Heidegger habría borrado sistemáticamente toda huella de esta connotación práctica de la estructura ontológica del ser-ahí en cuanto tener-que-ser, en el momento en que el ser-ahí deja de ser entendido a partir de sí mismo y comienza a entenderse desde el horizonte donde siempre se halla sumergido y constituido, es decir, cuando Heidegger deja de caracterizar la naturaleza "apertural" de la existencia como un tener-que-ser y la define posteriormente como e-xistencia, que está en la apertura del ser[145]. Por esto mismo, la intensidad puesta por Heidegger en retractar la connotación práctica del ser-ahí descrita, permite sospechar a Volpi que esta es precisamente la dirección en la que se debe buscar la primera comprensión heideggeriana de la modalidad de ser de la existencia, la dirección práctica.

6.7. *El carácter fundamental del ser-ahí como Sorge*

Asimismo, es posible suponer que, solo si se interpreta en sentido práctico-moral la estructura autorreferencial del ser-ahí es posible afianzar en una unidad estructural las otras connotaciones existenciales propuestas por Heidegger. Así, por ejemplo, se puede entender la razón por la cual este

[145] Ver *¿Qué es la metafísica?* (1929), *De la esencia de la verdad* (1930, 1943), *Introducción a la metafísica §4* (1935), *Carta sobre el humanismo* (1946).

connota la modalidad fundamental de la *Erschlossenheit*; es decir, el carácter de apertura del ser-ahí y la unidad de sus determinaciones, por medio de un concepto derivado del ámbito de la filosofía práctica; o sea, mediante el "cuidado", mediante la *Sorge* –término no teorético pero equivalente a la husserliana "intencionalidad" (fundamentalmente teorética)–, que representa una ontologización de ese segmento de la vida humana que Aristóteles refiere a la ορεξις, al *appetitus*, al impulso y la inclinación.

La evidencia más significativa que podría atestiguar esta interpretación es la de la proposición inicial de M: "πάντες ἄνθρωποι τοῦ ειδέναι ὀρέγονται φύσειν", que Heidegger traduce por la fórmula: *"Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens"* ("En el ser del hombre está esencialmente ínsita la cura de ver", según la versión española aquí manejada). En esta particular interpretación de sentido elaborada por Heidegger, diferente de la que se había hecho habitual en las transcripciones filosóficas conocidas, hay que subrayar no solamente la traducción de ὀρέγονται con *Sorge*, sino también la ontologización de πάντες ἄνθρωποι con *Im Sein des Menschen.* Porque ello permite pensar que no es sino en un contexto práctico donde se puede comprender mejor por qué Heidegger determina como *Besorgen* ("preocupación") la modalidad de ser en la cual el ser-ahí se abre y se relaciona con las cosas y como *Fürsorge* la modalidad de ser en la cual el ser-ahí se relaciona con los demás. De este modo, se hace razonablemente posible pensar que estas determinaciones tienen su raíz unitaria en el carácter práctico de la *Sorge.*

De este movimiento de ontologización de la πρᾶξις, Heidegger llega a extraer algunas consecuencias que resultarán decisivas. La primera de ellas dice relación con la convicción referida al predominio del futuro frente a la primacía metafísica de la presencia; esto es, considerando que el ser-ahí se vincula con su ser mediante una relación práctica, decidiendo su propia suerte, el ser que constituye la apuesta siempre es futuro, porque –como dice Aristóteles– las actitudes prácticas: deliberación (βούλευσις) y decisión (προαίρεσις) siempre se refieren al futuro[146].

En segundo término, el ser al cual se refiere el ser-ahí en la autorreferencia práctica siempre es el ser propio del ser-ahí mismo. Digamos que en el proyecto de la existencia yo no decido el ser de los demás sino el mío. Esto quedaría expresado por el carácter de *Jemeinigkeit*, del ser siempre mío.

[146] EN VI, 2, II 39b7 – II y III, 5.

Volpi cree que, en este sentido, Heidegger piensa ontologizadamente la característica propia del saber de la φρόνησις que Aristóteles como αὑτῷ εἰδέναι; es decir, en términos de un saber referido a nosotros mismos, un saber que hace al hombre sabio, prudente (φρόνιμος) cuando tiene éxito en la buena deliberación (εὐβουλία), en la buena elección y en la buena decisión, y llega así a actuar bien (εὐπραξία) y a vivir bien (εὐ ζῆν), y alcanza, por tanto, la felicidad (εὐδαιμονία). Heidegger recupera esta intuición fundamental de Aristóteles a través de una ontologización que radicaliza su sentido profundo, en cuanto el ser-ahí heideggeriano es ese ente peculiar al cual siempre le va su propio ser, precisamente en el sentido eminentemente práctico según el cual tiene que decidir qué hacer con este, en qué formas y modalidades proyectarlo y realizarlo, incluso en el caso extremo en que esta decisión adquiere la forma de la no-decisión. Así como para Aristóteles, siguiendo la φρόνησις se tiene éxito en ese decidir y en ese actuar que es la vida, para Heidegger el ser-ahí se realiza en forma auténtica (φρόνιμος) solo cuando se dispone a escuchar el llamado de la conciencia y reconoce este deber-decidir como el propio ἔργον, como la propia tarea específica o, mejor aún, como el propio ser mismo, asumiendo todo el peso y sin reparar en la ayuda que el "Se" impersonal le ofrece.

Por otra parte, la determinación práctica del ser-ahí implica el abandono de la teoría tradicional de la autoconciencia, entendida como saber de tipo constatativo y reflexivo referido a nosotros mismos, en cuanto repliegue del alma sobre sí. Heidegger, en cambio, piensa que la identidad del ser-ahí se constituye según una modalidad que es práctica en cuanto está referida al propio tener-que-ser, y no sólo mediante los actos intelectivos superiores sino que también mediante las *Stimmungen*, los componentes sensibles y pasivos de la vida humana; es decir, mediante los actos considerados tradicionalmente inferiores como las pasiones o los estados de ánimo. Esto es lo que permite a Heidegger alejarse doblemente de la tradición metafísica, en la cual la especificidad de la vida humana era reconducida a categorías objetivantes y reificantes de pura observación y por tanto a un horizonte de concepciones teoricistas, presencialistas y conciencialistas que solo privilegian los actos racionales y superiores del conocimiento.

Así, entonces, llega Heidegger a concebir la constitución ontológica del ser-ahí, en íntima relación e incuestionable filiación con el sentido sustancial que Aristóteles atribuyera al ser y la vida moral del hombre,

mediante una decantación conceptual y especulativa en la que se reactiva y valoriza la sustancia de las determinaciones que han sido retomadas, y que, al mismo tiempo, se ven radicalizadas hasta hacer evidente su conexión ontológica más profunda y unitaria. Por ello su relación ambivalente con el estagirita, en la que no solo este se ve implicado por una particular forma de apropiación, sino que, al mismo tiempo, sujeto a la crítica y, por cierto, a una decisiva transformación. No obstante, todavía resulta posible para nosotros mantener a Heidegger (en su primera época, al menos) cerca de Aristóteles, en cuanto el saber fronético y la ciencia práctica de este están indudablemente emparentados con la relación que para aquel subsiste entre la vida auténtica y la particular comprensión del ser que se deriva de la analítica de la existencia.

Hasta allí queremos remontarnos en nuestra necesidad de permitirnos pensar el camino de una ética para nuestra época. Como ST —así nos ha parecido hasta acá— muestra que la filosofía implica la elección de una forma de vida en la autenticidad; no podemos pensar entonces que el decantado teórico que de ello queda transite necesaria y *fatalmente* al margen de la vida misma, sin llegar a tener directa repercusión sobre ella. Es cierto que a partir de una consideración como esta llegar a suponer que resulta factible atribuir a Heidegger intención ética alguna puede ser algo francamente impropio. Todos sabemos que no sólo no escribió nunca acerca de algo semejante sino que, además, enfatizó su rechazo a cualquier posible proyecto de esta naturaleza y criticó de dura manera a todos aquellos que han buscado reanimar valores en la era técnica. Sin embargo, no deja de sorprendernos que una buena parte de sus más conspicuos discípulos (Gadamer, Arendt, Jonas, entre otros) corresponda a quienes más han contribuido a la reflexión ética en nuestro tiempo, manteniendo en su particular deriva, cada uno por su propio camino, las categorías prácticas aristotélicas[147]. Esto, por sí mismo, parece ser un hecho al que no se le puede dejar de prestar atención, particularmente en este libro, en el que se implica la aspiración de obedecer, mas bien, al

[147] De hecho, Gadamer ha propuesto una rehabilitación de la φρόνεσις, el saber práctico-moral; en *Verdad y Método* ha reivindicado "la actualidad hermenéutica de la ética aristotélica". Hannah Arendt, por su parte, en *Vita activa*, ha proyectado una rehabilitación de la πρᾶξις. Jonas en los fundamentos de *El principio de Responsabilidad*, retoma el concepto aristotélico del bien distinguiéndolo del valor. Se puede afirmar que todos estos programas dependen de algún modo de las enseñanzas del joven Heidegger.

llamado que se desprende de esta dimensión práctica de la existencia que los pensadores señalados han insistido en explorar hasta sus más profundas consecuencias.

Finalmente, parece que atendiendo al vuelco *(Kehre)* definitivo adoptado por el pensamiento de Heidegger, que ratifica la absoluta imposibilidad de una ética relativa al mundo contemporáneo, no precisamente por su irrelevancia sino porque ante el pensamiento del ser —que algunos quieren considerar como una "ética" en sí (una *ética originaria*) en cuanto único acceso a la verdadera raíz de los problemas— termina por parecer algo meramente derivado, y tomando en cuenta su terrible diagnóstico con respecto a la futilidad que caracterizaría a toda pretensión humana de "cambiar el mundo", no queda más que admitir todo cuanto acontece, pues acontece igualmente sin nuestra intervención. No obstante, el habernos permitido hasta acá traer y bosquejar esta discutible (para algunos) retoma heideggeriana de las intuiciones de la filosofía práctica aristotélica —de la mano de Volpi y Adrián E., claro está— y haber pretendido, pese a todo, abrir un sendero en la espesura, en exclusivo honor a esa problemática e indigente presencia que todavía manifestamos sobre la superficie de la tierra, sea que nuestra intervención resulte o no decisiva, es manifestación de que buscamos seguir pensando en un proyecto ético de tan particulares características como las que se irán explicitando, capaz de mover la reflexión y la interpretación de los acontecimientos —sobre todo aquellos que parecen propios solo del presente, los del mundo técnico— a la luz de su irreductible complejidad, de su absoluta inaprehensibilidad, de tal manera que no llegue el día en el que el mundo siga cambiando, claro que entonces, y definitivamente, *sin* nosotros.

Para ello —una vez acometida la elaboración anterior, una vez examinadas algunas de las complejidades más significativas de la opción ética como apertura del pensar en nuestro tiempo— continuaremos nuestro desarrollo apelando a un tópico relevante del pensamiento hermenéutico contemporáneo: la categoría de texto; que en la reflexión de un hermeneuta destacado como es Paul Ricoeur alcanza una trascendencia decisiva para la articulación de nuestro particular planteamiento, porque nos confiere el suelo teórico específico sobre el cual nos permitiremos avanzar las proposiciones que darán forma a la reflexión final.

Capítulo 7

LA CUESTIÓN DEL *TEXTO* EN LA HERMENÉUTICA.

La *acción significativa* como texto.

7.1. *La vocación antiunivocista y antihegemónica del arte hermenéutico*

Permitiéndonos retornar un poco a nuestro desarrollo, se expresó con anterioridad que la hermenéutica puede ser definida como el arte de interpretar textos, entendiendo como tales a aquellos que exceden el dominio de la mera palabra o del simple enunciado.

Y es que la hermenéutica juega su rol allí donde el sentido parece diseminarse, en la polisemia que obliga a trasponer un significado de superficie para remontarse a un sentido de profundidad, incluso a uno que definitivamente se encuentra oculto. Esto, naturalmente, vincula la hermenéutica a un cierto recurso de sutileza que se ve puesto en práctica en el acto de encontrar varios sentidos allí mismo donde parecía haber solo uno[148].

Pues bien, dado que en la interpretación convergen tres elementos diferentes (el texto, el autor y el lector) y el lector (el intérprete) asume para sí la tarea de descifrar el contenido de significado que el autor confirió a su creación textual, sin que resulte posible que por ello prescinda del suyo propio —el que él mismo le atribuye—, el ejercicio hermenéutico implica necesariamente un enfrentamiento de dos intencionalidades que se resuelven en una configuración emergente, que las reúne en torno al sentido al que posteriormente se accede. De este modo, la hermenéutica puede comprenderse, de manera general, como una suerte de descontextualización que se propone una recontextualización, mediante una labor esclarecedora, elucidatoria, e incluso analítica.

No obstante, la noción de texto implica de suyo una complejidad que es preciso, al menos preliminarmente en este momento, aclarar en

[148] BEUCHOT, M. en su "Tratado de Hermenéutica Analógica" (publicado por la Fac. de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1997, p. 11), tratando de caracterizar la hermenéutica desde sus más remotas manifestaciones, cita un texto apócrifo de Sto. Tomás de Aquino en el que este, a modo de plegaria, rogaría al Altísimo: "Dame agudeza para entender, capacidad para retener, modo y facilidad para aprender, *sutileza para interpretar*, y gracia abundante para hablar".

cuanto a su dominio específico de significación. Por ahora podríamos señalar que para la hermenéutica toda consideración está referida a lo textual, todo aparece como asunto susceptible de ser textualizado. Esto es bastante claro en Ricoeur, para quien texto no sólo es la denominación de lo escrito sino también del diálogo y la acción significativa. También, los autores medievales, por ejemplo, vieron al mundo como texto, como palabra que hace y significa. La perspectiva hermenéutica será, en consecuencia, la de la textualidad.

Así, también, consideraremos acá que en idéntica perspectiva a la señalada recién, la ética puede ser asumida como paradigma comprensivo de naturaleza hermenéutica en cuanto manifieste, en primer lugar, una vocación antiunivocista del saber; vale decir, una disposición general de franca admisión de la pluralidad de lenguajes y modalidades de aproximación a los hechos en un libre juego de interpretaciones —lo que marca de inmediato una distancia sustantiva con la dimensión tecnocientífica del conocimiento— y, por tanto, antihegemónica respecto de la comprensión del fenómeno humano en particular —sobre todo en su reconocimiento de la validez inobjetable de aquellos otros encuadres epistemológicos diferentes e incluso antagónicos a los del racionalismo cientificista—, especialmente en aquello referido a la experiencia de la salud y la enfermedad en un primer momento y al conocimiento y la gestión respecto de la biósfera en un segundo.

Por otro lado, la ética puede leerse —creemos— legítimamente en clave hermenéutica por relación a la posibilidad de que pueda concebírsele a partir del reconocimiento de una determinada "textualidad" de la acción humana, en la que podrían reconocerse caracteres semejantes a los descritos por Ricoeur en su teoría hermenéutica, cuestión que indagaremos en las páginas siguientes.

7.2. *Texto e interpretación*

Se entiende que la finalidad de la interpretación está dada por la comprensión, que plantea implícitamente la cuestión del contexto; porque interpretar significa, en el fondo, resituar en su contexto al texto, para despejar todas aquellas tergiversaciones que se derivan necesariamente de la descontextualización operada por la interpretación, dado que siempre se interpreta, siempre se comprende, desde un esquema conceptual, desde un

marco de referencia, desde una tradición. Entonces, se requiere visualizar el contexto del que habla y además alcanzar a ver el contexto del que escucha; y como son diferentes, tratar de aproximarlos, de traducir de uno al otro. En la interpretación se establece el vínculo entre lo antiguo y lo nuevo, entre la tradición y la innovación. Como quiera que se piense, sólo interpretamos desde la tradición a la que pertenecemos, desde nuestra propia tradición hermenéutica; sin embargo, siempre innovamos cuando aplicamos la tradición a nuestro tiempo.

Ahora, aunque el acto de contextuar —vale decir, de interpretar, dicho en un sentido amplio— va a establecer unos límites de orden antropológico fundamentalmente, no por ello dejará de implicar en su esencia problemáticas decididamente éticas y también metafísicas. Puesto que en el acto de interpretación confluyen el autor y el lector, y el texto es el terreno en el que se dan cita, el énfasis puede hacerse hacia uno o hacia el otro. Si se confiere prioridad al lector, entonces se realiza una lectura más bien subjetivista; si, en cambio, se otorga prioridad al autor, entonces habrá una lectura objetivista. Mas, exagerar el lado del lector conducirá inevitablemente a una arbitrariedad, a un caos; aunque, por otro lado, exagerar el lado del autor llevará a una circunstancia imposible de sostener, ya que ello implicaría la pretensión de poder conocer más o mejor el mensaje que lo que el propio autor podría.

Aquí hay dos movimientos: uno de acercamiento y otro de distanciamiento[149] con respecto al texto (y al autor, que aunque ya lo ha perdido, el texto le pertenece más que al lector). El acercamiento conlleva el inmiscuir o meter la propia subjetividad; el distanciamiento permite alcanzar cierto grado de objetividad, no interpretar lo que uno quiere, sino más o menos lo que quiere el autor.

Se presenta acá un conflicto de intencionalidades, de deseos, de voluntades, entre lo que se quiere decir y lo que se quiere leer; además de todos los conflictos de ideas y conceptos (ambigüedad).

La sola intención del autor no basta para hacer la interpretación completa, pues la leemos desde nuestra situación actual; además, el texto prescinde de las circunstancias personales del autor y ello hace que no haya posibilidades de una referencia real inmediata, nada que tenga que ver

[149] Las nociones de acercamiento (o aproximación, o apropiación) y distanciamiento son de Ricoeur.

con sus coordenadas espacio-temporales. Pero, tampoco basta introducir lo más posible nuestra intención interpretativa de lectores; ello permitiría la libre creatividad y finalmente no importaría el texto mismo. Más bien de lo que se trata es de llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor quede respetada con la mayor objetividad, pero con la presencia de la interpretación subjetiva. Si llegamos a hablar de una "intención del texto", esta se encuentra en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores. Hay que notar que el autor quiso decir algo, y el texto —al menos en parte— le pertenece todavía. Se debe respetar el texto, pero advertir que el texto, una vez producido, ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más; "decirnos" algo. De este modo, tenemos que la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica. Es posible que podamos conceder algo más de terreno a uno que a otro pero, de ninguna manera, eliminar a uno a favor del otro.

En el acto interpretativo nos damos a la tarea de comprender y contextuar ese texto al que nos hemos enfrentado. Es un acto complejo que involucra varios actos. Lo primero que surge ante ese dato que es el texto, es una pregunta interpretativa, que requiere una respuesta interpretativa, la cual es, a la vez, un juicio interpretativo; ya sea una hipótesis o una tesis, que se tendrá que comprobar, para lo cual se sigue una argumentación interpretativa. La pregunta es siempre con vistas a la comprensión. ¿Qué significa este texto?, ¿qué quiere decir?, ¿a quién está dirigido? Y otras. La constitución de este "diálogo", tendiente a entender cada vez mejor "lo que se quiere decir", es la respuesta que busca la clarificación del sentido, la respuesta que actualiza una red cada vez más amplia de los otros sentidos que emergen con la interpretación. Así, este diálogo es, a través de la pregunta y la respuesta, *interpretación* de los posibles sentidos del texto.

7.3. *El "paradigma del texto"*

Paul Ricoeur, publica en 1970 un artículo llamado *"Qu'est-ce qu'un texte"* —que corresponde a la primera formulación de lo que posteriormente será su "teoría del texto"—, en el que intenta convertir la noción de texto en una suerte de *paradigma del estudio de la acción humana*; tratando

de implicar la idea de texto con otros dominios y de este modo liberarla de su fijación al terreno de la escritura. Su principal propósito –en eso consistirá su aporte específico a la hermenéutica posheideggeriana— será la conciliación, la mediación, entre las nociones opuestas y mutuamente excluyentes de explicación y comprensión.

Ricoeur da por sentado que el sentido primordial de la palabra "hermenéutica" se refiere a las reglas requeridas para la interpretación de los documentos escritos de nuestra cultura, de aquello no hay duda. En este sentido, Ricoeur prefiere permanecer fiel al concepto de *Auslegung* (interpretación, exégesis) de Dilthey; estableciendo así su diferencia con el concepto de *Verstehen* (comprensión), el cual depende del reconocimiento de lo que otro sujeto quiere decir o piensa sobre la base de todas las especies de signos en que se expresa su vida psíquica *(Lebenäusserungen)*. *Auslegung* implica algo más específico, porque la interpretación sólo está referida a una limitada categoría de signos, aquellos que quedan fijados al escribir, incluyendo todos los tipos de documentos y *monumentos* que suponen una fijación similar a la escritura.

Frente a ello, Ricoeur cree que si hay problemas específicos planteados por la interpretación de textos, por el hecho de ser textos y no lenguaje hablado, y si tales problemas son lo que constituye la hermenéutica como tal, se puede decir entonces que las ciencias humanas son hermenéuticas porque, por una parte, su *objeto* revela algunos de los rasgos constitutivos de un texto como texto, y por otra, porque su *metodología* desarrolla la misma clase de procedimientos que los de la *Auslegung* o interpretación de textos.

En su paradigma del texto[150], Ricoeur define al discurso como la contrapartida de aquello que los lingüistas llaman sistemas de lenguaje o códigos lingüísticos; habla y escritura. El discurso es *acontecimiento* en forma de lenguaje o uso lingüístico. De este modo, nos describe los cuatro rasgos que en conjunto constituyen el habla o discurso en cuanto acontecimiento: la temporalidad y presencia del discurso como contrapartida de la atemporalidad y virtualidad del lenguaje escrito. La carencia de un sujeto en este último, por contraposición a la autorreferencialidad del primero. El lenguaje expresa sólo una autosuficiencia de signos al inte-

[150] RICOEUR, Paul. "Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la teoría de la acción". Cap. III *"La acción considerada como un texto"*. Pp. 48 y ss. Docencia. Buenos Aires. 1985.

rior de un sistema, por ende, carece de mundo; en tanto que, de manera diferente, el discurso actualiza la función simbólica del lenguaje y siempre está referido a algo; o sea, describe, expresa o representa un mundo. Por último, en tanto que el lenguaje es sólo condición para la acción, para la cual provee códigos, todos los mensajes se intercambian en el lenguaje. El discurso, en cambio, no tiene únicamente un mundo, sino también otro, otra persona, un interlocutor al cual está dirigido.

7.4. *Habla y escritura*

Ahora bien, a Ricoeur le interesa determinar cómo es que estos cuatro rasgos se actualizan en el discurso hablado y en el discurso escrito. En este sentido nos señala que la instancia temporal y presente del discurso se realiza de manera diferente en la escritura. En el habla viva posee el carácter de un acontecimiento fugaz que aparece y desaparece. Ello trae un problema de fijación, de inscripción. Lo que deseamos fijar es lo que desaparece. Si por extensión decimos que fijamos el lenguaje —alfabeto, léxico, sintaxis—, sólo lo hacemos en razón de lo que debe ser fijado: el discurso, que es lo que desaparece, pues el sistema atemporal no aparece ni desaparece, no ocurre.

Ricoeur nos recuerda al respecto que en el *Fedro* de Platón "La escritura fue dada a los hombres para "acudir en rescate" de la "*debilidad* del discurso", una debilidad que era la del acontecimiento. El don de los *grammata* —de esa "cosa exterior", de esos "signos exteriores", de esa enajenación materializadora— no fue sino el de un *remedio* traído a nuestra memoria"[151].

Esta inscripción, a pesar de sus peligros es el destino del discurso. ¿Qué fija la escritura? No el acontecimiento de hablar sino lo "dicho" del habla, el propio habla en la medida en que es dicho. Pero, ¿qué se dice?

Habría que entender por acto de habla no sólo la oración, en el sentido de lo proposicional, sino también la fuerza ilocucional y la acción perlocucional —en el sentido en que lo plantean Austin y Searle en su teoría de los "speech acts"[152]—, en la medida en que estos tres niveles

[151] Ibid.

[152] Cfr. AUSTIN, J. L. "Ensayos filosóficos". Alianza. Madrid. 1990. y SEARLE, John R. "Actos de habla". Cátedra. Madrid. 1980.

están codificados, reunidos en paradigmas, identificados y reidentificados como teniendo la misma significación.

En el discurso hablado la intención subjetiva del sujeto que habla y la significación del discurso se superponen. Es lo mismo lo que quiere decir el orador que lo que significa su discurso. Con el discurso escrito, en cambio, la intención del autor y el significado del texto dejan de coincidir. Esta disociación del significado verbal del texto y la intención mental es lo que está en juego en la inscripción del discurso.

El texto se sustrae al horizonte finito vivido por su autor; lo que el texto dice ahora, importa más que lo que el autor quería decir, y toda exégesis despliega sus procedimientos en la circunferencia de una significación que ha roto sus vínculos con la psicología del autor. Ahora solo la significación rescata a la significación. La interpretación es el único "remedio" para la debilidad del discurso que su autor ya no puede salvar.

De la misma manera que el texto libera su significado de la tutela de la intención mental de su autor, libera también su referencia de los límites de la referencia ostensible. Al liberarse la escritura no sólo de su autor sino también de la estrechez de la situación dialogada, revela su destino de discurso como proyección de un mundo. Pero, sólo el discurso, no el lenguaje escrito, está dirigido a alguien. Este es el fundamento de la comunicación. Sin embargo, es distinto que el discurso se dirija a un interlocutor presente en la situación del discurso a que se dirija a quienquiera que sepa leer. La estrechez de la relación dialogal estalla; lo escrito se dirige al público que él mismo crea. El discurso escrito se evade de los límites de un estar cara a cara. Ya no tiene un oyente visible. Un lector desconocido e invisible se ha vuelto el destinatario no privilegiado del discurso.

Intentemos ahora, con Ricoeur, aplicar estos criterios de lo que es un texto al concepto de "acción significativa".

7.5. *La acción significativa como texto*

"En la misma forma que un texto se desprende de su autor, una acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias que le son propias. Esta autonomización de la acción humana constituye la dimensión *social* de la acción", nos dice Ricoeur[153]. Es decir, una acción se constituye

[153] RICOEUR, Paul. Op. cit. Pág. 57

en un fenómeno social no sólo porque sea ejecutada por varios agentes, lo que impide que se pueda distinguir el papel de cada uno en ella, sino también porque nuestros hechos se nos escapan y ejercen efectos que no nos propusimos.

Decimos, entonces, que el tipo de distancia que encontramos entre la intención del orador y el significado verbal de un texto también se produce entre el agente y su acción. Una acción significativa es una acción cuya *importancia* va "más allá" de su *pertinencia* a su situación inicial. Este nuevo rasgo es semejante a la forma en que un texto quiebra los vínculos del discurso con todas las referencias ostensibles. El significado de un acontecimiento importante excede, sobrepasa, trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser representado nuevamente en otros contextos sociales. Su importancia consiste en su duradera pertinencia y, en algunos casos, en su pertinencia omnitemporal. Una obra no refleja solo su época: abre un mundo que lleva en su interior. Al igual que un texto, nos recuerda Ricoeur, la acción humana es una obra abierta cuyo significado está siempre "en suspenso". Por el hecho de "abrir" nuevas referencias y recibir una nueva pertinencia de ellas, los hechos humanos están esperando igualmente nuevas interpretaciones que decidan su significación. Esto es lo determinante para nosotros en este trabajo.

De este modo, todos los acontecimientos y hechos significativos se encuentran abiertos a este tipo de interpretación práctica. Además, "la acción humana está abierta a cualquiera que *pueda leer*", nos dice Ricoeur. Dado que el significado de un acontecimiento está representado por el sentido que alcanzará en sus próximas interpretaciones, la interpretación por los contemporáneos no tiene un privilegio especial.

Pues bien, sustentándonos en lo que acabamos de señalar, hagamos el intento de trasladar estas mismas nociones a la comprensión del problema medioambiental. Buscaremos a través de esta instancia una eventual superación de lo que a nuestro juicio constituye el conjunto de limitaciones distintivas del discurso científico que hasta ahora se ha hecho recaer sobre el entorno y que hemos supuesto a lo largo de estas páginas como el factor decisivo en el origen de las dificultades que la humanidad, contemporánea debe enfrentar.

En este sentido, a la eventualidad de una superación de la comprensión cientificista del fenómeno medioambiental —que es la predominante en la modernidad— y de sus problemáticas consecuencias, se accedería mediante la proposición de un discurso ético inspirado hermenéutica-

mente, en los términos en que hasta acá se han venido planteando las cosas. Desde una perspectiva como esta, creemos que podría vislumbrarse, quizás, una disposición mas bien diversa a la habitual en relación con la comprensión del estatuto ontológico de la naturaleza. Según ello, entonces, la presuposición de una estructura de objetividad en la cual el ser de lo natural se agota en la enunciación de una multiplicidad visible de caracteres donde este adquiere sentido —que son recursos habituales sobre los que el saber técnico cobra cuerpo y se fortalece— no hacen sino extender un orden particular de verdad en el que se ha desplegado tautológicamente un conjunto técnico y conceptual que se autoasigna un valor fundamental al elaborar sobre el ambiente un discurso de estructura y cálculo cientificista.

Contrariamente, podríamos anticipar que la mirada hermenéutica es capaz de ver en la situación del entorno las condiciones de posibilidad que nos permiten practicar una aproximación a su sentido más esencial en términos de acción significativa. ¿Qué podría significar esto?. Por ahora, digamos simplemente que su comprensión o importancia, por ejemplo, podrían ir más allá de la sola pertinencia a la situación inicial establecida a partir de la puesta en visibilidad u operatividad o explotabilidad del conjunto de señales por el que es abordada, involucrando otras circunstancias que explicitaremos luego. O que por su propia manifestación se abre todo un mundo que está alojado en su esencia y que resiste a ser objeto exclusivo de la cuantificación matemática, abriéndose mejor a la intuición de ciertos remanentes de la significación que duermen inadvertidos en la palabra tan acotada del lenguaje de la ciencia. Su significado, entonces, estará siempre "en suspenso", abriendo nuevas referencias, esperando nuevas interpretaciones que contribuyan al esclarecimiento de su sentido, en estado de apertura a cualquiera que "pueda leer", antes que cerrado en torno al saber específico o a la interpretación privilegiada de una ciencia positiva. Veamos, entonces, qué es lo que ha ocurrido históricamente como para que nos tengamos que enfrentar a la dificultad que en este momento nos motiva a emprender la reflexión.

CAPÍTULO 8

DEFENSA DEL MEDIO AMBIENTE.

La naturaleza como texto.

8.1. *La preparación de un nuevo arraigo*

Queremos introducir este capítulo intentando encontrar la inspiración inicial, una vez más, en algunas ideas notables del pensamiento de Heidegger, aun cuando no sigamos exactamente sus mismos pasos. Buscamos a través de otro momento de su pensamiento, por tanto, solo una referencia que haga posible enfrentar mediante una disposición peculiar la intrincada incógnita que suscita para la reflexión ética la relación hombre-técnica-naturaleza, porque entendemos que mucho más que una respuesta movilizadora de instancias técnicas al problema que enfrentamos de cara al futuro y a los compromisos por adquirir ante la humanidad del porvenir, el verdadero requerimiento tiene que ver con una modalidad del pensar diferente que revierta la comprensión habitual del mundo técnico y se oriente, con toda la dificultad que ello naturalmente implica, al misterio de su esencia. En este sentido, para los más entendidos, estaremos quizás transgrediendo el interés esencial del filósofo alemán; sin embargo, no es nuestra intención hacerlo y consideramos pertinente, pese a todo, tener en cuenta, hasta el límite estricto en que lo hacemos, parte de su pensamiento.

En efecto, en uno sus escritos de épocas más recientes, titulado "La proposición del fundamento"[154] *(Der Satz vom Grund)* —que retoma un texto suyo de antigua data (La esencia del fundamento, 1929)— Heidegger elabora un concepto de hermenéutica que busca oponerse como modalidad de pensar auténtico al pensamiento metafísico dominado por el "principio de razón suficiente". Este último reconoce como ente sólo aquello de lo cual puede darse razón, aquello de lo que puede señalarse el fundamento *(Grund)*, que vale en cuanto

[154] HEIDEGGER, Martin. "La proposición del Fundamento". Del Serbal. Barcelona. 1991. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.

es reconocido por el sujeto. El texto reproduce un curso universitario dictado en el semestre invernal de los años 1955 y 1956 en la Universidad de Friburgo y está dedicado al análisis de la proposición de Leibniz *"nihil est sine ratione"* ("Nada es sin fundamento"). Lo que desde hace más de tres siglos se ha llamado *principio de razón*, como se ha dicho, fue pensado y formulado por Leibniz a lo largo de varias etapas sucesivas. El planteamiento que suele citarse es el siguiente: *"Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa"* ("Nada es sin razón, o ningún efecto sin causa"). La fórmula que, según Heidegger, Leibniz consideraría auténtica y rigurosa, se encuentra en un ensayo del último período titulado *Specimen inventorum*, y afirma lo que sigue: *"duo sunt summa principia omnium ratiocinationum. Principium nempe contradictionis [...] et principium reddendae rationis"* ("hay dos principios supremos para todos los raciocinios, a saber el principio de contradicción y el principio *reddendae rationis"*). Este segundo principio es el que afirma que *"quod omni veritatis reddi ratio potest"* ("que a cada verdad, cabe restituirle su fundamento").

Este principio de razón suficiente quiere decir —en la comprensión de Heidegger— que toda cosa vale como existente si y solo si está asegurada para la representación como un objeto calculable. Este modo de pensar encuentra su realización última en la tecnociencia que lo invade todo, hasta el punto en que nuestra época es designada como "era atómica", lo cual significa que el hombre designa una época de su *ser-ahí* histórico desde la insistencia y la dominación de una energía de la naturaleza.

En tal sentido —aunque parecería obligatorio reconocer las limitaciones que se le imponen a cualquier planteamiento ético que intente desprenderse del pensamiento heideggeriano— la meditación acerca del arraigo humano en el mundo de la tecnociencia, amenazado en su ser más íntimo en la actualidad y procedente —como cree Heidegger— del espíritu de la época moderna, requiere ciertamente de aquella preparación a la que este aludía en alguno de los pasajes de *Serenidad (Gelassenheit).*

En efecto, a mediados del presente siglo, al pensador de Friburgo le pareció que "lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina

en esta época"[155]. Transcurrida casi media centuria desde entonces, aún podemos señalar con idéntica propiedad que nadie todavía se detiene a pensar verdaderamente en el hecho de que, con los medios de la técnica, se sigue desarrollando "una agresión contra la vida y la esencia del ser humano". Y el hecho de que esa preparación no acontezca y el hombre actual se vea librado, tan indefenso como desconcertado, a la irresistible prepotencia de la técnica (recordemos el epígrafe con que hemos dado inicio a este capítulo) no es sino el resultado de la falta de un enfrentamiento meditativo respecto de nuestra época, como nos señala el pensador.

Heidegger, de hecho, nos ofrece la posibilidad de que descubramos el compromiso que se nos pone por delante con respecto a lo que a primera vista no parece afectarnos; nos incita, además, a librarnos de las ataduras que nos ligan a una representación unilateral de la técnica, porque "sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico" ya que dependemos de él e incluso nos invita a su constante perfeccionamiento; sin embargo, esto mismo nos lleva a establecer relaciones serviles que hacen que este nos requiera de manera exclusiva y nos doblegue llegando a devastar nuestra esencia de humanos. Esta forma particular de la reflexión, que Heidegger quiere anteponer al pensamiento típicamente calculador *(rechnendes Denken)* de la era técnica, la reflexión meditativa *(besinnliches Denken)* —es así como la denomina—, permite, a su juicio, configurar una relación "simple y apacible" con el mundo de la técnica, una actitud de "serenidad *(Gelassenheit)* para con las cosas", en la que se le puede decir "sí" y "no" simultáneamente a este último; es decir, afirmando su inevitable uso, por una parte, y negando su dominio avasallador, por otra.

En esta preparación descrita por el pensador alemán se muestra la esencia de una modalidad del pensar que, aun teniendo en cuenta la magnitud de la distancia que impone el reconocimiento heideggeriano del ocultamiento del sentido del mundo técnico a las fuerzas exclusivamente humanas, puede iluminar la reflexión de nuestros días, cuando ella intenta —en el ámbito de las preocupaciones éticas, por ejemplo— aproximarse a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. Es por ello que, aun cuando resulte en definitiva imposible extender el pensamiento del filósofo alemán hasta la formulación de un plan o proyecto de su-

[155] HEIDEGGER, Martin. "Serenidad" *(Gelassenheit)*. Del Serbal. Barcelona. 1989. Pág. 25.

peración del embate tecnológico actual, habría que reconocer que solo una consideración que se oriente hacia una meditación distinta, en la que los elementos fundamentales del pensar sean de sello esencialmente diverso y, por ende, pongan en juego —más que a la totalidad del ente organizado y reducido al poder del sujeto de acuerdo con el *principium reddendae rationis*— el camino a lo próximo, que es siempre el más lejano y por ello el más arduo; dicho de otro modo, esto significa que "podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos *(loslassen)* de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne"[156].

Ahora bien, con el propósito de salvar en este sentido las distancias y las diferencias, asumiendo el deber de respetar —como nos resulta del todo claro— la magnificencia de la obra del propio Heidegger y también la férrea resistencia de sus exégetas más ortodoxos que no vacilan, como se ha señalado, en declarar nulo cualquier intento de vislumbrar perspectivas éticas en su pensamiento, optamos por entender que, al menos en algún sentido, su escrito *Gelassenheit* puede movernos a pensar que está planteado en la orientación de la *elección* de una determinada actitud de enfrentamiento de la técnica que parece inscribirse en el ámbito de las opciones relativas al *cuidado* que el hombre debe enfrentar en la actualidad[157].

Siguiendo esta línea, entonces, buscaremos acceder a la noción filosófica de la *responsabilidad*, que en el contexto de la reflexión de varios notables pensadores contemporáneos[158], ha canalizado y actualizado (como una problemática genuinamente ética) dicha orientación del cuidado motivada por la amenaza técnica, por las consecuencias y

[156] Ibid. Pág. 27.

[157] Como no nos resulta posible abordar en estas páginas los aspectos esenciales de esta central discusión de nuestro tiempo, remitimos al lector a un artículo alusivo a esta polémica y a tópicos afines o complementarios. Cfr. CARRASCO, Eduardo. "Heidegger y la ética" en *Revista de Filosofía.* Vol. 47-48. 1996. Santiago de Chile.

[158] Cfr. Por ejemplo JONAS, Hans. "El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica". Herder. Barcelona. 1995. *"Das Prinzip Verantwortung"*. Insel Verlag. Frankfurt am Main. 1979. (Versión castellana de Javier Fernández Retenaga). O bien, APEL, Karl-Otto. "Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia". Almagesto. Buenos Aires. 1990.

subconsecuencias del devenir científico para la supervivencia de la vida humana[159]: las de la física atómica, de la biogenética y la medicina, del procesamiento electrónico de la información, etc., y que cobra especial vigencia en nuestro tiempo, muy particularmente en relación con la problemática medioambiental que aquí nos ocupa.

8.2. *La nueva dimensión de la responsabilidad*

El filósofo germano Hans Jonas (1903-1993) —uno de los más connotados discípulos de Heidegger y de quien ya hiciéramos mención en páginas precedentes— publica en 1979 un texto que va a marcar un hito en la reflexión contemporánea. Se trata de la notable obra "El Principio de Responsabilidad", en la que a partir del presupuesto de lo que él denomina la *heurística del temor*[160], alienta la posibilidad de asumir la *responsabilidad* como principio fundamental de una ética para el mundo contemporáneo, que —a diferencia de todas las habidas con anterioridad— pueda enfrentar las nuevas condiciones generadas por el ilimitado poder de la ciencia, que ha llegado a desencadenar un riesgo cada vez más inminente de alteración y destrucción de la vida a escala planetaria.

En efecto, Jonas piensa que todas las éticas habidas hasta ahora compartían tácitamente algunas premisas básicas interconectadas. En particular, la idea de que la condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanecía en lo fundamental fija de una vez y para siempre; y que sobre esa base era posible determinar con claridad y sin dificultad el bien del hombre. Por lo cual, el alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana, estuvo siempre estrictamente delimitado.

[159] Como dato ilustrativo se puede agregar que Karl-Otto Apel, en la obra referida en la nota anterior, señala que esta concepción de una *ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* habría sido sostenida por primera vez por Max Weber en su texto *Política como vocación* y luego, principalmente, por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos* y algunos de sus discípulos más destacados como, por ejemplo, Hans Albert en su *Tratado sobre la razón crítica*; aunque, por cierto, estas últimas concepciones no coinciden en absoluto con el carácter con el que Apel asume el sentido específico de la *responsabilidad* que invoca en su planteamiento. Cfr. APEL, K-O. Op. Cit. Pág. 9.

[160] Jonas afirma que: "solamente la *prevista desfiguración* del hombre nos ayuda a forjarnos la idea de hombre que ha de ser *preservada* de tal desfiguración; y necesitamos que ese concepto se vea *amenazado* —con formas muy concretas de amenaza— para, ante el espanto que tal cosa nos produce, afianzar una imagen verdadera del hombre". Op. Cit. Pág. 65.

Jonas afirma que tales presupuestos han perdido validez y que es necesario reflexionar respecto del alcance que tal situación tiene para nuestra propia situación moral actual. En este sentido, supone que el desarrollo de los nuevos poderes de la técnica moderna ha modificado decisivamente el carácter de la acción humana.Y dado que la ética está referida a tales acciones, le parece necesario afirmar que, conjuntamente con aquella transformación, se hace imprescindible también un cambio en la ética.

La base de su argumentación está dada por la suposición de que antes de nuestra época las intervenciones del hombre en la naturaleza, tal y como él mismo las veía, eran esencialmente superficiales e incapaces de dañar su permanente equilibrio. "La invulnerabilidad del Todo, cuyas entrañas permanecen incólumes ante las impertinencias del hombre —es decir, la esencial inmutabilidad de la naturaleza como orden cósmico— constituía de hecho el trasfondo de todas las empresas del hombre mortal, incluidas sus intromisiones en tal orden", nos señala al respecto[161]. Según esto, la naturaleza nunca habría sido objeto de la responsabilidad humana, puesto que ella cuidaba de sí misma y cuidaba también (incluyendo su persuasión y acoso) del hombre. Frente a la naturaleza, entonces, no se hacía uso de la ética sino de la inteligencia y de la capacidad de invención. Era solo en el marco intrahumano (en el de la ciudad, nos dice Jonas) donde esta tenía vigencia, es decir, era allí donde se ajustaba a las medidas de su acción. Todo trato con el mundo extrahumano —expresado en el dominio de la *techne*, de la capacidad productiva de los hombres— era éticamente neutro, tanto en relación con el objeto como con el sujeto la acción. Esto porque la acción productiva afectaba escasamente a la naturaleza de las cosas y no se planteaba la cuestión de un daño permanente a su integridad, y además, porque la *techne* en cuanto actividad se entendía solo como una obligada necesidad y no como un progreso que se justificara por sí mismo y constituyera un fin último de la humanidad. Toda ética anterior era en lo fundamental *antropocéntrica* y la condición humana era considerada como algo esencialmente constante, por lo que no constituía objeto de una *techne* transformadora. Tampoco las nociones

[161] JONAS, Hans. Op. Cit. Pág. 28.

referentes al bien y al mal podían ser objeto de una previsión de largo plazo, ni en el tiempo ni en el espacio, puesto que toda referencia ética tenía que ver con la cercanía del aquí y el ahora, en los asuntos públicos y en los privados. "El universo moral se compone de los contemporáneos y su horizonte de futuro está limitado a la previsible duración de la vida. Algo parecido sucede con el horizonte espacial del lugar en el que el agente y el otro se encuentran como vecinos, amigos o enemigos, como superior o subordinado, como más fuerte o más débil, y en todos los otros papeles en que los hombres están implicados. Toda moralidad queda reducida a este estrecho campo de acción"[162]. Entonces, esta constatación de que el bien humano (que puede ser conocido en su generalidad) sea el mismo en todo tiempo y en todo lugar, determina que su cumplimiento o su transgresión ocurran siempre en un tiempo presente y, por consecuencia, lo bueno o lo malo de las acciones se decida también siempre dentro del contexto inmediato en el que ellas acontecen.

Sin embargo, todo esto ha cambiado de una manera decisiva. La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos. Y aún cuando los preceptos de aquella "ética próxima" de la que hacíamos mención; es decir, la justicia, la caridad, la honradez, etc., siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, para la esfera próxima, la de los efectos humanos más recíprocos, esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo en el cual el agente, la acción y el efecto ya no son los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas y las transformaciones propiciadas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes pensada, la dimensión de la responsabilidad.

Ahora, el hecho de que recientemente se haya accedido a la constatación de la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza, constatación que ha aportado el conocimiento derivado de la investigación referida al medio ambiente, ha puesto de manifiesto que, a través de sus efectos, el sentido de la acción humana *ha cambiado de facto* —como afirma Jonas— y que se debe considerar un objeto totalmente nuevo: la entera biósfera del

[162] Ibid. Pág. 30.

planeta, por la que el hombre ha de responder, ya que ahora tiene un poder —que no es menor— sobre ella. Jonas cree que la naturaleza (en cuanto objeto de la responsabilidad humana) es el nuevo elemento sobre el que la teoría ética tiene necesariamente que reflexionar, porque ahora la diferencia entre lo artificial y lo natural ha quedado abolida, ya que "lo natural ha sido devorado por lo artificial".

El problema es que ninguna ética de las habidas con anterioridad, tuvo en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro lejano, menos aún la existencia misma de la especie. Entonces, que hoy esas cosas estén en juego exige una concepción nueva de los derechos y deberes, puesto que ninguna ética ni metafísica anterior proporcionó nunca principios, ni mucho menos una doctrina. Por lo mismo, ya no parece ser un sinsentido, a su juicio, el que nos preguntemos si la naturaleza extrahumana —vale decir la biósfera en su conjunto y en cada una de sus partes (que ahora se encuentra sometida a nuestro poder)— se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral; no sólo en razón de nosotros sino en razón de ella misma y por su propio derecho. Porque si esto último resultara plausible, entonces, sería necesario un cambio de ideas significativo en el fundamento de la ética misma, que implicaría extender la búsqueda del bien desde lo humano a lo extrahumano. Con lo cual se haría a la vez necesario considerar con el carácter de "fin en sí mismo" ya no única y exclusivamente al hombre sino también a otras entidades que exceden la esfera de lo humano y que merecerían, en rigor, un cuidado semejante. Parece ser que ni las éticas anteriores ni menos la visión científica del mundo han tematizado adecuadamente el tema del cuidado por la naturaleza. Mucho menos esta última, la que, según Jonas, "niega cualquier derecho teórico a pensarla [a la naturaleza] como algo que deba ser respetado, pues la ha reducido a la indiferenciación de casualidad y necesidad y la ha despojado de la dignidad de los fines"[163].

Entonces, la posibilidad de que siga existiendo un mundo para las generaciones futuras, que haya un mundo que pueda ser habitado por una humanidad digna de su nombre constituye un "propuesta *moral*", una "*obligación* práctica" que difiere de todo imperativo ético anterior, y que

[163] Ibid. Pág. 35

ha sido introducida por las nuevas capacidades técnicas del hombre, que han puesto en riesgo las condiciones de su propia existencia. Ello es lo que conduce a Jonas al replanteamiento del viejo imperativo categórico kantiano en la forma de un nuevo mandato, adecuado ahora al nuevo tipo de acciones humanas y dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción, el que expresaría en su formulación básica: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la Tierra"[164].

Dejemos, por el momento, el asunto hasta acá. Busquemos a continuación indagar en la proyección que una inspiración como la que hemos querido enunciar puede tener en el corazón de las prácticas cotidianas, en el modo de vida actual, donde la amenaza técnica que se cierne adquiere perspectivas insospechadas e interpela por su propia crudeza a nuestra meditación.

8.3. ~~*Ecología*~~ *"Ecosofía"*

Se puede abordar ahora un aspecto importante de la creciente sensibilidad característica de la ética que se ha querido visualizar en páginas anteriores: aquel que busca poner de relevancia una profunda y consustancial relación entre el hombre y la naturaleza; vale decir, el de las preocupaciones ecológicas o mejor dicho "ecosóficas" —como las llama Guattari en virtud del cruce y la articulación insoslayables de tres registros ecológicos diversos (aunque complementarios) y constatables como serían el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana[165]—, aspecto también contemplado en el espectro temático de sus intereses. Se trata, por cierto, de aquellas preocupaciones que apuntan a determinados fenómenos que durante el curso del siglo XX han devenido problemas concernientes a todas las naciones y civilizaciones, al planeta en su conjunto, ya que la amenaza implicada en tales circunstancias ignora toda frontera nacional. Se trata de la atención que la ética puede prestar a los grandes peligros para la biósfera, como veía Jonas, al respeto por los derechos y al cuidado de los animales no humanos y de lo vivo en general; sobre todo en el momento actual, cuando

[164] Ibid. Pág. 40.

[165] Cfr. GUATTARI, Felix. "Las Tres Ecologías". Pre-Textos. Valencia. 1994.

"el planeta Tierra vive un período de intensas mutaciones tecnocientíficas, como contrapartida de las cuales se han suscitado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan a corto plazo, si no se les pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie"[166]. Aun más, cuando desde las esferas de decisión política y desde las instancias ejecutivas de primer nivel mundial se muestra una casi total incapacidad de aprehender esta problemática en su conjunto, en la totalidad de sus implicancias, dado que cuando ello acontece, sólo lo hace parcialmente, desde una visión de exclusiva naturaleza tecnocrática para la cual son generalmente más relevantes los intereses económicos que cualquier otro; en circunstancias de que cada vez resulta más evidente que sólo articulaciones ético-políticas, entrecruzamientos ético-económicos, serían susceptibles de llegar a clarificar convenientemente estas delicadas cuestiones, para acceder a respuestas verdaderas a la crisis presente, a escala planetaria como se necesita que ocurra, desde una radical reorientación de los objetivos de la investigación y desenvolvimiento científicos y de la producción de bienes materiales e inmateriales que haga previsible la implementación de un nuevo tipo de desarrollo, menos "salvaje" o más sostenible, ya que, donde quiera que uno dirija la mirada, puede apreciar una idéntica paradoja: por una parte, el cada vez más creciente y sostenido despliegue de nuevos medios tecnocientíficos, provistos de una capacidad potencial para resolver los problemas ecológicos prevalecientes y para reequilibrar las actividades socialmente útiles en el planeta; y, por otra, la manifiesta incapacidad de las fuerzas sociales organizadas y de las formaciones subjetivas constituidas para valerse de esos mismos medios y tornarlos operativos con miras a la resolución de aquellos conflictos.

Por ello, al parecer, podría pensarse que no se trata más que del comienzo del problema porque —concretamente hablando— el deterioro de la biósfera continúa, pese a todos los esfuerzos desplegados hasta la fecha; la desertificación y la deforestación de las zonas tropicales se acelera; en tanto la diversidad biológica sigue decreciendo. La degradación continúa avanzando mucho más rápidamente que la regradación operada por la capacidad técnica actual de la humanidad. Es de crucial importancia, en consecuencia, visualizar anticipadamente el modo cómo se vivirá en lo sucesivo en el planeta, en medio de las transformaciones y aceleraciones técnicas que afectan a la sociedad progresivamente, en

[166] Ibid. Pág. 7.

circunstancias de un crecimiento demográfico que se vislumbra de todas formas problemático.

Dos visiones de futuro contrapuestas se juegan profetizando el futuro para los próximos treinta o cuarenta años. Las más pesimistas prevén una prosecución irreversible de la degradación generalizada de la biósfera, con modificaciones alarmantes del clima, con aumentos significativos de la temperatura y la evapo-transpiración, con elevación del nivel de los mares, con un incremento territorial de las zonas secas, y todo ello acompañado de un incremento demográfico probable superior a los diez mil millones de personas. En resumen, un panorama más que angustiante y desolador si se tiene en cuenta el impacto y la manera en que dichos fenómenos repercutirán sobre los indicadores de la "calidad de vida". Por su parte, opiniones más optimistas creen que la propia biósfera posee en sí misma potencialidades de autorregeneración y de defensa inmunológica que le permitirán salvaguardarse, mientras el crecimiento demográfico tenderá a estabilizarse en cifras que estarán por debajo de los nueve mil millones de seres humanos. Es decir, una visión más auspiciosa en la que no pareciera estar todo perdido aún, quedando tal vez mucho por hacer todavía.

Ahora bien, un deber de precaución se impone más allá de una u otra visión de futuro. Ante tales señales de alerta, de todas maneras se hace manifiesta nuestra necesidad de desarrollar un pensamiento "eco-logizado" —como lo denomina Edgar Morin— , que se funde sobre una concepción "eco-auto-organizativa", que considere por sobre todo la fusión esencial y necesaria de todo sistema viviente, humano o social con su medio ambiente[167].

Todo porque a estas alturas resultaría imposible negar que semejantes conmociones traen aparejados crecientes y progresivos deterioros de los modos de vida humanos, sean estos individuales o colectivos, puesto que —como describe Guattari al escenario socio-relacional actual—, "las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo "mass-mediático", la vida conyugal y familiar se encuentra a menudo "osificada" por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión"[168].

[167] Cfr. MORIN, Edgar. "Terre Patrie". Du Seuil. Paris. 1996. Pág. 79.
[168] Ibid.

8.4. *Vecindad y co-pertenencia de hombre y naturaleza*

Esta ausencia de un pensamiento capaz de asumir en la profundidad de su sentido la actual crisis, parece encontrar explicación —al menos durante el lapso que va desde el surgimiento de la "conciencia científica moderna" en adelante[169]— en cierta determinación secular del pensamiento según la cual entre Hombre y Naturaleza existiría una brecha cualitativa que los distancia pese a toda su cercanía, un salto diferencial, fundamentado en la primacía y la sobrevaloración de su propia racionalidad, que deja abolida cualquier posibilidad de pensar en alguna mutua pertenencia entre ambos y justifica la condición de señorío en que se autoinstala el primero, a partir de su poderío racional y técnico, sometiendo a una desmedrada situación de vasallaje a la segunda; en cuanto ella queda dispuesta como *objeto* de su conocimiento y a la postre de su manipulación. Es decir, como si fuera una "gigantesca estación de servicios" —en palabras de Heidegger—, a la cual se puede y *se debe*[170], incluso, recurrir en busca de "subsistencias", de verdaderos *stocks* de bienes consumibles, hasta el límite en que su alteridad se aproxima peligrosamente al punto de la implosión.

Como se sabe, la cosmovisión predominante en el mundo occidental, previa a la revolución científica de los siglos XVI y XVII, era la de un mundo unitario en que el ser humano experimentaba pertenencia y correspondencia esencial con su entorno, participando directamente en el devenir sin que ello le resultara ajeno o extraño. Su destino personal se encontraba indisolublemente ligado al de la totalidad del universo en medio del cual su existencia cobraba pleno sentido; su identificación con el ambiente tenía máximo significado.

La introducción de la visión científica moderna irrumpió para liquidar esta conciencia de participación y situar a sujeto y objeto, a observador y observado, en posición de antagonismo, aboliendo con el absoluto distanciamiento y la total separación la asociación ectásica de Hombre y

[169] En páginas siguientes intentaremos dar cuenta, de una manera complementaria a esta que presentamos ahora respecto al origen de nuestra actitud frente a la naturaleza.

[170] La intervención técnica como un verdadero imperativo moral de las nociones de progreso y desarrollo propias de la conciencia moderna. La transformación de la naturaleza mediante las técnicas como signo indesmentible de la emancipación del hombre.

Naturaleza que definió al mundo anterior. La consecuencia final de este proceso remite a la experiencia de la alienación humana en la que todo el mundo natural termina por convertirse en una instancia ajena, aparte, al servicio y de menor valor que sí mismo para el hombre moderno.

Entonces, meditar en función de la restitución de aquella *co-pertenencia* originaria de hombre y naturaleza —más allá del imperativo tecnocientífico de control y dominación de las fuerzas naturales, superando el sentido de "recurso" (a-la-mano) con que hasta hoy el lenguaje "técnico"[171] define al entorno, devolviendo al hombre a la posición sintónica en que alguna vez se encontró con respecto a su medio— representa en la actualidad una preocupación del pensar que, a pesar de todos los *verdes* clichés y efímeras "modas *eco*" que la disposición y organización técnica, masivo-comunicacional y capitalista del mundo moderno pone en circulación como objetos de mercadeo, cobra creciente importancia como clave ineludible de toda reflexión que se pretenda trascendente y verdaderamente fructífera como preparación del porvenir. De esta manera, Hombre y Naturaleza pueden llegar a necesitarse mutuamente y no considerarse como repúblicas independientes, aunque la relación entre ambos suela tender a mantenerse velada en cuanto a la determinación esencial de tal vínculo y en cuanto a aquello que podemos llamar "lo propio" de ambos.

Por ello es preciso enfatizar que la *vecindad* de Hombre y Naturaleza implica el hecho de que ambos existen en un frente-a-frente, que cada uno concurre inevitablemente a la proximidad del otro, que "el hombre no es esencialmente ajeno al cosmos que lo rodea", como advierte Gilbert Hottois al explicitar su concepto de "solidaridad antropocósmica".

Por lo mismo no podemos pensar que esta vecindad sea la consecuencia de un proceso por el que ambos se juntan en arbitrariedad, como si en efecto se tratara de dos realidades escindidas y esencialmente disímiles, o que el hombre es un paso superior en una escala evolutiva y que en virtud de esta pretendida superioridad tiene —como lo ha tenido hasta ahora— carta blanca para operar un fatal distanciamiento y arremeter en contra de esa "otredad" (si se permite el término) que irremediablemente lo interpela, aunque solo para sucumbir finalmente bajo su irrefrenable poderío.

[171] Tal vez la "trampa" insuperable de un lenguaje constituido *onto-teo-lógicamente*.

En definitiva, la meditación de nuestro tiempo, y en consecuencia la reflexión hermenéutica como modalidad paradigmática del pensamiento contemporáneo, obliga a concebir la proximidad que aproxima a hombre y naturaleza como aquello que los remite a una esencia ontológica común, al ser mismo que los reúne en la totalidad de la experiencia, en la vida y en la muerte que los determina por igual y devela, de este modo, el imperativo ético de la salvaguarda de la naturaleza como *conditio sine qua non* de la salvaguarda de lo humano.

8.5. *Una nueva producción de la subjetividad*

Por eso, esta transformación decisiva del pensar, es decir, el desarrollo de una comprensión hermenéutica del problema ecológico, no deberá estar simplemente referida a las relaciones de fuerzas visibles a gran escala sino que tiene que involucrar, también, a los campos moleculares de la sensibilidad, de la inteligencia y del deseo; del interés por los que podrían ser concebidos como "nuevos dispositivos de producción de la subjetividad" —así los denomina Guattari— orientados más bien hacia una resingularización, tanto individual como colectiva, que a una reproducción uniforme de índole *mass-mediática* que sume a los individuos en dispositivos de publicidad generadora de angustia y frustración[172], como la que experimentamos hasta ahora, y sin que por ello se vean necesariamente excluidos objetivos unificadores que puedan tener en cuenta, por ejemplo, los grandes problemas del hambre mundial, de las enfermedades epidémicas, la deforestación del planeta o los riesgos del armamentismo nuclear.

Se trata, en este sentido, de la producción de existencia humana en los nuevos contextos históricos, de una reconstrucción del conjunto de las modalidades y actuaciones del ser-en-grupo, a través de la invención de nuevas enunciaciones colectivas referidas a la pareja, la familia, la escuela, el barrio, etc.; en síntesis, se trataría de la producción de lineamientos para

[172] Cfr. LYOTARD, Jean François. *"Notas sobre sistema y ecología"*, en VATTIMO, Gianni (compilador). "La secularización de la Filosofía". Gedisa, Barcelona, 1992. Lyotard refiere la distinción entre *oikeion* y *politikón* a la distinción entre lo retraído (privado), lo que no es público y lo *öffentlich*, el espacio de la publicidad. En este sentido, para él —según lo menciona— "ecología" significa el discurso de aquello que se ha retraído, de lo que no se ha vuelto público, que no entra en la esfera de lo comunicable, que no se vuelve sistémico y nunca podrá volverse así tampoco.

la recomposición o refundación de las praxis humanas en los más variados dominios o, dicho de otro modo, de recomponer una concertación colectiva capaz de desembocar en prácticas innovadoras, en una nueva modalidad de arraigo para lo humano en el mundo de la tecnociencia.

En este sentido, la reinvención de las maneras de ser en el contexto social, urbano, laboral, vecinal, etc., no pueden corresponder a formas históricas anteriores que melancólicamente puedan ser vistas como más "humanas" o más "civilizadas" que los descarnados usos y costumbres actuales que saturan los noticieros televisivos en nuestros días, puesto que ello no sería sino un absurdo y regresivo infantilismo; más bien, se trata de acceder a posibilidades mutativas existenciales que apunten a la esencia de la subjetividad moderna tanto en el nivel microscópico de la experiencia individual como en la expresión a gran escala de los marcos institucionales establecidos. En relación con esto, Guattari piensa que la "ecosofía mental" —uno de sus conceptos claves— tendrá, entre otras tareas, por ejemplo, la de reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, en términos de la finitud del tiempo y los misterios de la vida y la muerte; así como también, este registro ecológico de la mente humana deberá buscar antídotos al efecto uniformizador del mensaje de los *media*, o salidas efectivas al conformismo desencadenado por la vigencia de las modas y la manipulación publicitaria.

En todo caso, lo que parece quedar más claro hasta ahora —a pesar de lo extremadamente difícil que resulta aprehender la noción de subjetividad más allá de los estrictos límites epistemológicos en que ha sido situada tanto por la ciencia como por cierta filosofía— es la urgencia que reviste el hecho de abrir, en relación con esto mismo, referencias de índole preferentemente ético antes que científico, reorientando la conceptualización y las prácticas respectivas hacia la responsabilidad que reclama el futuro que se despliega a partir de aquí. "Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprender a pensar "transversalmente" las interacciones entre ecosistemas, mecanósfera y Universo de referencias sociales e individuales", sostiene el pensador[173].

[173] GUATTARI, Felix. Op. Cit. Pág. 34.



CAPÍTULO 9

LOS CAMINOS DE UNA ÉTICA MEDIOAMBIENTAL.

Hacia una ética hermenéutica referida al entorno.

9.1. *Un programa de crítica filosófica*

A mediados de los años 60, tuvo lugar un hecho decisivo para la vida de la humanidad contemporánea. Por primera vez, las personas comenzaron a manifestarse conscientes de una serie de cambios acontecidos en el ambiente que, hasta entonces, habían permanecido casi totalmente inadvertidos; razón por la cual tampoco habían sido atendidos de acuerdo con la importancia que desde ese momento comenzaron gradual y paulatinamente a adquirir. Los ciudadanos comunes empezaron a darse cada vez más cuenta de que, por ejemplo, los ríos habían llegado a convertirse virtualmente en grandes depósitos de basura, que la atmósfera de muchas ciudades se encontraba peligrosamente saturada de gases tóxicos, que los espacios abiertos de antaño y los lugares silvestres estaban siendo convertidos en autopistas de alta velocidad, en centros comerciales o suburbios industriales, que los suelos cultivables se erosionaban mucho más rápido de lo que podían ser recuperados y que diversas toxinas de procedencia industrial y agrícola lo iban contaminando todo. En el ámbito científico, la amplitud y la complejidad de esta emergente crisis ambiental desafiaba a los métodos tradicionales de resolución de conflictos. Los problemas medioambientales no podían ser aislados, analizados o resueltos con la misma eficacia que otros desafíos de la misma década como, por ejemplo, la llegada del hombre a la luna.

De esta manera, la crisis del medio ambiente llegó a ser percibida como un conjunto independiente de problemas físicos manejable mediante un programa coordinado de soluciones técnicas o ingenieriles y no como la reacción sintomática de una mala adaptación de la tecnología moderna al medio ambiente natural; la que no solo ponía en evidencia su incapacidad para resolver los delicados asuntos concernientes al entorno sino que, incluso, empeoraba aún más los problemas. Por ello, se llegó a pensar por primera vez que si la tecnología moderna estaba enraizada e inspirada en actitudes culturales, valores y creencias profundamente arraigadas en la

época (el progreso, el desarrollo), el primer y más fundamental paso hacia el mejoramiento de la crisis debiera consistir en un programa de crítica *filosófica*. En otras palabras, por primera vez se comienza a reconocer que la "solución" a los "problemas" ambientales, no requería tanto de nuevas tecnologías como sí de una nueva ética del medio ambiente. O, dicho más precisamente, que los usos y aplicaciones tanto de las viejas como de las nuevas tecnologías debieran estar guiados y delimitados por una nueva "conciencia ecológica", de manera semejante a como un par de décadas antes lo había planteado el notable conservacionista Aldo Leopold, en referencia a la necesidad de ampliar el criterio con que se empleaba la técnica más que a sustituirla por otra más avanzada[174].

Ahora bien, como se puede fácilmente apreciar y además padecer, la agudeza y la peligrosidad de la crisis ambiental han aumentado considerablemente desde el momento de su intelección inicial. Sin entrar en descripciones innecesarias, se puede señalar con total propiedad que el registro actual de agresiones practicadas en contra del medio ambiente a diario, la magnitud del impacto ejercido sobre la vida cotidiana de miles de millones de seres humanos, sumado todo esto a la reacción en cadena que cada uno de tales agravios provoca y la degradación ya irreparable a estas alturas de los hábitats naturales, con la consecuente disminución de la biodiversidad, enfatizan hoy, mucho más que ayer, la necesidad de una nueva ética ambiental.

Sin embargo, cuáles sean las características o las definiciones esenciales de una ética del medio ambiente no es algo que resulte meridianamente claro de inmediato, puesto que diversos puntos de vista asumen la palabra en el debate que atraviesa el panorama moral contemporáneo, por lo que para precisar adecuadamente qué debemos entender por una definición ética relativa a los problemas medioambientales que sea constitutiva del discurso ético, se requiere de algunas revisiones previas como las que intentaremos a continuación.

Los variados planteamientos al respecto reconocen las más diversas filiaciones programáticas. El camino es más o menos el siguiente.

[174] Tal planteamiento de Aldo Leopold (1887- 1948) aparece citado en CALLICOT, J. Baird. "*The Search for an Environmental Ethic*" incluido en REGAN, Tom. "Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy". Mc Graw-Hill. Raleigh, NC. 1993. Pág. 322 y ss.

9.2. *La ética humanista tradicional*

Primeramente nos referiremos a aquellas concepciones que estiman irrelevante la existencia de una ética específicamente centrada en los problemas del ambiente en tanto exista la ética humanista tradicional —por cierto, ello implica, al mismo tiempo, un rechazo absoluto a cualquier nueva filosofía moral que no sea de orientación antropocéntrica—, pues no se considera necesaria una ética diferente que le diga al hombre qué hacer y qué no con las entidades naturales no humanas, ya que igualmente y con solvencia, la ética humanista puede contribuir a mitigar el problema que, por lo demás, no interfiere con ningún *otro* sujeto ético, ni tampoco le causa indignación moral alguna, por lo cual, tampoco constituye un verdadero nuevo problema. Además, la antigua buena ética, que establece una consideración o una justicia igual para *todos* los seres humanos, entendería bien que ese *todos* incluye tanto a las generaciones presentes como a las futuras y con ello sería suficiente.

El filósofo estadounidense Bryan Norton señala que las políticas medioambientales basadas en un amplio y extenso antropocentrismo —donde los valores humanos de la generación presente y los de las generaciones futuras estén igualmente considerados— debieran ser indistinguibles de las políticas basadas en la controversial y problemática noción de "valor intrínseco" de la naturaleza. Esto es lo que él denomina la "hipótesis de la convergencia" y urge a los filósofos ambientalistas para que adhieran a un antropocentrismo conservador, que es más bien "débil", y basen las políticas ambientales en el espectro total del material humano, científico, estético, y en los valores espirituales, tanto de las generaciones actuales como de las próximas[175].

De seguro, podríamos afirmar que el *approach* tradicional humanista a los problemas del medio ambiente trata al entorno meramente como un *pool* de "recursos naturales" y como la "arena" de la interacción humana, a pesar de la mayor gravedad que los conflictos potenciales revisten, según lo que la conciencia medioambiental creciente ha revelado; pues, es evidente que el daño que algunos seres humanos le provocan al ambiente *directamente*, repercute *indirectamente* sobre otros seres humanos.

175 NORTON, Bryan G. "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism". *Environmental Ethics 6*. (1984). Pág. 131-148.

Así, el fundamento antropocéntrico que intenta desconocer como un otro moral a la naturaleza y, por ende, declarar irrelevante como problema ético la injuria hacia ella, se ve contradicho por la repercusión que inevitablemente dicho agravio tiene, en último término, para el hombre. En este sentido, Tom Regan, destacado filósofo y eticista ambiental, ha hecho notar que, aun cuando en la respuesta humanista a la crisis del ambiente estén contempladas las generaciones por venir, de todas maneras, no alcanza a constituir una verdadera ética del medio ambiente sino que tan solo se perfila como una ética para el uso del medio, es decir, como una ética simplemente "administradora" *("management" ethics)*[176].

9.3. *La ecología profunda*

Por otra parte, la actitud de la llamada "ecología profunda", aun cuando se ha mostrado en cierto sentido proclive a la especulación *teórica*, rechaza de plano toda ética. Arne Naess, filósofo noruego considerado un verdadero profeta de la ecología, publicó en 1973 un breve ensayo acerca de las diferencias entre lo que él ha denominado la ecología superficial y la ecología profunda[177]; dicho texto adquirió de inmediato un carácter fundacional y le otorgó sello distintivo a un movimiento que hasta nuestros días —merced a la divulgación que de sus ideas hicieran en los Estados Unidos Bill Devall y George Sessions[178]— marca presencia en el debate y la acción militante en el mundo. Naess considera que la (ecología) superficial —la antropocentrista— acusa el defecto de no ser sino otra ciencia más dentro de la familia de las ciencias de la Tierra, tal como lo son, por ejemplo, la oceanografía o la meteorología. Por lo mismo, un ecologista superficial usa su ciencia para avanzar respecto de la anticuada empresa de conquista de la naturaleza, aunque sólo en el sentido de evitar las consecuencias indeseables, los "efectos colaterales",

[176] REGAN, Tom. "The Nature and Possibility of an Environmental Ethics". *Environmental Ethics 3.* (1981). Pág. 19-34.

[177] NAESS, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement". En *Inquiry.*Vol. 6 (1984). La referencia bibliográfica es de SINGER, Peter. "Ética Práctica. Segunda Edición". Cambridge University Press. Melbourne. 1995.

[178] Cfr. DEVALL, Bill y SESSIONS, George. "Deep Ecology: Living as if Nature mattered". Peregrine Smith Books. Salt Lake City. 1985.

digamos, de tales acciones. Los ecologistas superficiales, en opinión de Naess, asesorarían a los gobiernos y a las empresas en la manipulación del medio ambiente con el exclusivo objeto de generar un rendimiento máximo y sostenido de los recursos. De esta manera, por ejemplo, su labor se limitaría a advertir acerca de los riesgos de la lluvia ácida sobre los bosques comercializables o de las potenciales consecuencias biológicas derivadas de la introducción de organismos desarrollados por ingeniería genética en el medio ambiente.

La ecología profunda, por el contrario, se centraría —cuando sus implicancias han sido ampliamente exploradas e internalizadas— en un nuevo modo de experienciar la naturaleza, literalmente, en una nueva *visión de mundo*, que rescata las preguntas básicas acerca de la naturaleza de lo natural, de lo que significa ser un ser humano y de cómo este debe vivir en su medio natural. Así, las relaciones entre los organismos y sus ambientes son experimentadas, de acuerdo con la formulación clásica de Naess, como "nudos en la red biosférica", o dicho filosóficamente, como un campo de relaciones intrínsecas.

Vista desde esta perspectiva, la ecología profunda pareciera constituir una ética medioambiental perfecta y cabal; sin embargo, el ecologismo profundo ha llegado mucho más lejos y se ha constituido en una propuesta definidamente anti-ética. De hecho, supone que la unidad de la naturaleza debiera conducir a una Auto-realización *(Self-realization)*[179] y no a una ética medioambiental. Pero por Auto-realización, el ecologismo profundo no quiere entender la realización del potencial individual *(self-realization)*. Ello quiere decir, más bien, que la realización individual no puede darse aisladamente en —o en oposición a— todos los demás organismos vivientes y procesos naturales. Dicho más exactamente, la Auto-realización significa que, en tanto los seres humanos sean parte de una totalidad simbiótica sistemáticamente integrada, es decir, de un *ecosistema*, debe desarrollarse una total y madura autoconciencia de inclusión en el todo. El ecologismo profundo rechaza la dimensión ética con respecto a la aproximación al ambiente pues considera estrecha y atomística su concepción del *Self*. La suya implica que el *Self* y el mundo son uno, porque está incluido en el medio en razón de totalidad. En lugar

[179] NAESS, Arne. "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World". *The Trumpeter*. 4/3 (1987). Citado por CALLICOT, J. Baird. Op. Cit. Pág. 330.

de una ética, el ecologismo profundo recomienda una "práctica", porque considera que no se vivirá en la "luz" de esta verdad, a menos que esta no sea sino concretamente experienciada.

Como se puede apreciar, se trata explícitamente de una contra-ética medioambiental que, además y por su misma vocación activista, ha dado lugar a múltiples derivaciones teóricas y prácticas que van desde la "ecología transpersonal" (inspirada en la psicología transpersonal, que busca trascender los límites de la propia individualidad, del *ego* limitado digamos, a través de métodos tradicionales como la meditación y de otros no tradicionales, como el uso de drogas psicodélicas) hasta formas *sui generis* de participación política o de milicia, como son, por ejemplo, los múltiples partidos *verdes* y los llamados "eco-warriors", que despliegan acciones ofensivas en contra de la propiedad (no de las personas, supuestamente) en situaciones de conflicto medioambiental. En todo caso, distinguir entre quién es y quién no es un auténtico ecologista profundo es un asunto difícil de precisar y que no tiene real interés para nosotros en estas páginas. Solo podríamos acotar que en el espíritu del propio Naess, esto, desde el comienzo, ha tenido que ver con la promoción de ciertos cambios en el modo de vida que debieran fluir a partir de la Auto-realización señalada, la cual básicamente se entiende en la perspectiva de una vida "simple en cuanto a los medios y rica en cuanto a los fines" y, fundamentalmente, caracterizada por un bajo consumo material y un elevado contenido experiencial.

Sin embargo, un punto de desasosiego en relación con el planteamiento profundo lo constituye, sin duda, su tratamiento del yo individual *(Self)* como algo esencialmente ilusorio que remite la práctica de la auto-trascendencia exclusivamente a la esfera de la verdadera Auto-realización, porque el mundo visto a través de este prisma revela un mundo constituido como una totalidad y un *continuum* sistemáticamente unificado, en circunstancias que desde una perspectiva más científicamente ecológica el mundo se revela como una diferenciada y no homogénea unidad de lo natural. Este punto es de crucial importancia para la defensa de una ética del medio ambiente ante la apuesta de la ecología profunda. Se necesita una ética que guíe el comportamiento del hombre con respecto a las "otras" entidades no-humanas y frente a la naturaleza como un todo, para que así se mantenga aquello que distingue a ambos entre sí y sustente esa mutua "otredad", puesto que —como señala Callicot— "somos filogenéticamente parientes y estamos contemporáneamente interrelacionados con otros

seres no-humanos con quienes formamos una comunidad biótica"[180]. A su juicio, esta afirmación referida a una nueva visión de nosotros mismos en relación con la naturaleza, refrendada por la ecología, es parte decisiva de los basamentos teóricos de una ética medioambiental cabal y perfecta. Ecológicamente hablando, nos advierte el autor, las entidades naturales no-humanas no son *esencialmente* lo mismo; no son la manifestación ilusoria de una realidad última subyacente como lo afirma la filosofía Advaita Vedanta hindú, inspiradora de la ecología profunda; sino que, más bien, ellas están íntimamente relacionadas, o sea, son lo que son —seres individuales únicos— además de sus relaciones con otros. El resultado de esta comprensión se traduce en la concepción de un *todo diferenciado* que, de todas maneras, es un *uno* si se compara con la atomística ontología de la ciencia moderna, pero que comparada con la mística oceánica que nutrió a Ghandi, y por medio de él a Arne Naess, resulta ser una absoluta diversidad. Callicot concluye su crítica al ecologismo profundo señalando que tenemos que vivir y funcionar como individuos únicos, pero a la vez, tenemos que cooperar con los otros seres vivientes con los que estamos íntimamente vinculados y de los que somos finalmente dependientes. He ahí la necesidad imperiosa de una *ética* medioambiental[181].

9.4. *El ecofeminismo*

Por otra parte, el llamado "ecofeminismo", una de cuyas líderes principales ha sido la filósofa Karen Warren, reconoce importantes vínculos —históricos, experienciales, simbólicos, teóricos— entre la dominación de la mujer y el dominio que el hombre ha hecho de la naturaleza. El postulado básico del ecofeminismo sostiene que un análisis y una comprensión adecuadas de las pasadas relaciones de dominación puede iluminar las relaciones presentes. Todavía más, el ecofeminismo afirma que el patriarcado (literalmente, la reglamentación paterna), la ideología supuestamente responsable de la dominación de la mujer es, al mismo tiempo, la ideología responsable de la dominación de la naturaleza; de

[180] CALLICOT, J. Baird. Op. Cit. Pág.334.
[181] Ibid. Pág.335.

tal manera que, liberar a la mujer de la dominación masculina, liberará de inmediato a la naturaleza también. El ecofeminismo argumenta que es la visión de mundo "androcéntrica" la primera culpable del problema, puesto que los hombres serían socializados para percibir su identidad en función de una devaluada imagen femenina del mundo. Por ello, se habría desarrollado históricamente una cultura en la que los hombres acaparan el poder y los valores masculinos se institucionalizan llegando a subordinar de igual modo a las mujeres que a la naturaleza. Según Warren, toda estructura conceptual que establece un dualismo entre negro y blanco, entre masculino y femenino, entre hombre y naturaleza, etc., y establece superioridad de uno por sobre el otro, adquiriendo de tal modo control y poder, es una estructura conceptual opresiva que responde a una lógica de pura dominación[182]. Ahora bien, el ecofeminismo ha sido, principalmente, un análisis y una crítica que no ha querido consolidarse ni como una visión de mundo específica ni como un conjunto general y común de principios éticos. Por lo tanto, no se puede hablar de una filosofía moral ecofeminista que dé cuerpo a una específica ética medioambiental de tal índole, identificable como tal por una teoría particular acerca de valores intrínsecos o de derechos respecto de la naturaleza, ni con ninguno de los otros elementos que usualmente se identifican con la ética. Fundamentalmente, porque todos ellos se presumen de índole masculina y no son, en consecuencia, femeninos por esencia. Los escritos éticos feministas, según Warren, serían irreductiblemente contextuales, pluralistas, no "objetivos", particulares y concretos. Lo que Warren identifica como el sesgo masculino de la ética, es aquello que fundamentalmente se perfila como un asunto de derechos, reglas o principios predeterminados y aplicados en casos específicos a entidades vistas como competidoras en el debate moral. En lugar de estas convenciones teóricas acerca de la ética medioambiental y de otras éticas, el ecofeminismo enfatiza el relato histórico y la narrativa femenina en primera persona, que deplora ambas dominaciones: la de la mujer y la de la naturaleza[183].

Lo que no resulta del todo convincente en el ecofeminismo es su afirmación categórica de que las construcciones teóricas tengan, por

[182] Cfr. WARREN, Karen. J. "The Power and Promise of Ecological Feminism". *Environmental Ethics* 12 (1990). Pág. 36.

[183] Ibid. Pág. 124.

definición, un sesgo masculino o que los hombres estén típicamente mejor dispuestos para la construcción de grandes superestructuras cognitivas y que las mujeres estén también típicamente dispuestas pero para lo concreto, lo situacional, lo inmediato, para contar historias; cada uno en su discurso ético específico de género. Aquello suena inevitablemente semejante a las prejuiciadas descripciones con que tradicionalmente se ha diferenciado a un género del otro, para desmedro de la condición femenina generalmente. Otra dificultad se presenta en relación con su crítica del sentido "totalizante" que, en general, han tenido las teorías éticas desde Platón hasta nuestros días. Dado que la mitad de la población humana está constituida por mujeres (supuestamente subordinadas) pero no todas ellas exactamente iguales, el ecofeminismo perdería sentido si se manifiesta como una opción exactamente igual de totalizante que aquellas que critica. El ecofeminismo debe necesariamente, entonces, rehuir a constituir una teoría ética debido al riesgo de que al hacerlo se convierta en una fuente de alienación y de "colonización" mental para todas aquellas mujeres que no comparten sus afinidades culturales ni están de acuerdo con sus principios teóricos, cosa que resultaría una absurda contradicción.

9.5. *El extensionismo*

En último término, nos referiremos a la perspectiva ética del llamado "extensionismo" medioambiental, cuya aproximación secular básica —secular porque ha optado por no invocar a Dios como fuente originaria del valor intrínseco de las especies no-humanas o de la naturaleza entendida como un todo— ha intentado articular conceptualmente y fundamentar de manera teórica una moral *directamente* referida al medio ambiente, a través de la extensión o el ajuste de la moral humanista occidental al reconocimiento del estatuto moral de algunas entidades no-humanas. El primero y, probablemente, el más conspicuo de sus representantes, ha sido el filósofo australiano Peter Singer, quien lo desarrolló inicialmente como una teoría que buscaba extender la consideración moral a los animales, sin referencia al medio o a los problemas ambientales en sí mismos. Posteriormente, Tom Regan amplió y refinó este primer estadio del extensionismo —el de los derechos y la liberación animal— a un segundo nivel que avanzó, gracias a la colaboración de pensadores como

Paul W. Taylor, Holmes Rolston III y otros[184], hacia la corriente llamada "biocentrismo", teoría ética centrada en la vida.

La tradición humanista occidental se vio conducida a un singular dilema en el momento en que aparece la reivindicación de los derechos de los animales reclamada por esta primera fase del extensionismo, puesto que aquellas características que habían sido defendidas como fundamento para atribuir exclusiva competencia moral al hombre —su racionalidad, su capacidad de reciprocidad moral— no solo estaban ausentes en la mayoría de los animales, (por lo que no podían ser incluidos en tal atribución) sino que también en muchos seres humanos "marginales" como, por ejemplo, los niños o los discapacitados mentales, incluso los ancianos afectados por una senilidad profunda; con lo cual, en tales condiciones, ellos también quedaban excluidos del reconocimiento de capacidad moral, y por tanto, podían ser tratados como más complaciera, lo que, sin duda, era contrario a los preceptos de la tradición occidental. Si, en cambio, aquellas características merecedoras de la consideración de competencia moral eran rebajadas hasta el punto en que se llegara a incluir en ellas a los casos marginales, algunos animales no-humanos, que también poseían capacidades semejantes a estos, también podían (o debían) ser incluidos; con lo que resultaba factible extender, por esta vía, los estándares morales hacia ellos; lo que igualmente era contrario a la tradición humanista occidental.

El criterio de la considerabilidad moral propuesto por Singer —tomado del filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832)— es el de la *sentiencia (sentience)*, o dicho más simplemente, la sensibilidad, es decir, la capacidad para experimentar placer y dolor. Esta capacidad es poseída de igual modo por todos los seres humanos, incluidos los casos marginales. Se trata de un criterio moralmente relevante en cuanto considera equivocado cualquier medio que cause sufrimiento; pero, perdería relevancia si no se tomara en cuenta que no solo los seres humanos poseen tal capacidad, ya que muchísimos animales no-humanos también la poseen; por esto Peter Singer inaugura esta postura ética llamada extensionismo, cuando

[184] Cfr. TAYLOR, Paul. "Respect for Nature. A Theory for Environmental Ethics". Princeton University Press. Princeton, N.J. 1986, y ROLSTON III, Holmes. "Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World". Temple University Press. Philadelphia. 1988. Ambos referidos por CALLICOT, J. Baird. Op. cit.

afirma enfáticamente que, siendo muchos animales no-humanos sujetos sentientes o sensibles, debían ser considerados moralmente tal y como lo eran los seres humanos. "Esta ética extendida —nos dice— traza la línea de división de la consideración moral alrededor de todas las criaturas sensibles, pero deja otros seres vivientes fuera de la línea"[185].

Queda claro con esto último que Singer se empeña en esclarecer los límites razonables que puede tener su particular extensionismo, ya que querer extender una ética de modo admisible aún más allá de los seres sensibles —cosa que ha ocurrido con otros planteamientos como, por ejemplo, el de Paul Taylor y en general con los autores que han adherido al biocentrismo— sería una tarea mucho más difícil, porque una ética que se base en los intereses de las criaturas dotadas de sensibilidad siempre estará en un terreno familiar debido a que estas tienen necesidades y deseos, de manera análoga a como los tienen los seres humanos. Singer afirma que para alcanzar decisiones morales que afecten a las criaturas sensibles se puede intentar añadir los efectos que las diferentes acciones tienen en todas las criaturas sensibles afectadas por las acciones alternativas que se abren ante el hombre. Esto puede entregar al menos una guía aproximada de lo que podría ser correcto. No obstante, "no hay *nada* que se corresponda con lo que significa ser un árbol que agoniza debido a que sus raíces se han inundado"[186]; por cierto, entonces, si dejamos a un lado los intereses de las criaturas sensibles, la pregunta obvia será ¿de dónde obtenemos los valores ahora?, ¿qué puede ser bueno o malo para las criaturas no sensibles? El problema —opina Singer— es que sin intereses conscientes que nos guíen, no tenemos cómo evaluar la importancia relativa que pueden tener las formas de vida diferentes. Por tanto, si dejamos de hablar en términos de sensibilidad, la línea divisoria entre los objetos vivientes y los objetos naturales inanimados se hace más difícil de defender.

Sin embargo, este criterio basado en la *sentiencia* o sensibilidad, propuesto para una idéntica consideración y derechos de los animales no parece ser del todo la base adecuada para una teoría ética referida a los temas fundamentales del bienestar animal. Un argumento plausible para fundamentar lo anterior podría derivarse de la probable contradicción

[185] SINGER, "Ética Práctica". Cambridge University Press. Melbourne. 1995. Pág. 344.
[186] Ibid. Pág. 345.

surgida de su propia afirmación de que es inmoral comer carne y que, por lo tanto, las personas tienen el deber moral de hacerse vegetarianas[187], pues el mismo Bentham (el defensor original de la *sentience* como criterio de considerabilidad moral) reconocía que era perfectamente posible hacer crecer animales en perfectas condiciones de bienestar y después sacrificarlos sin dolor para su consumo; razón por la cual, una dieta carnívora era compatible con el criterio en cuestión. Aún más, si todos los seres humanos fueran vegetarianos muchos menos cerdos, aves de corral, vacas y otros animales semejantes tendrían la oportunidad de vivir en las condiciones confortables en que viven durante bastante tiempo aquellos destinados a nuestra alimentación. De lo cual se podría inferir que, entonces, tenemos la obligación moral positiva de comer carne.

No obstante, el criterio de la sensibilidad propuesto para una idéntica consideración y derechos de los animales, que no parecía ser la mejor base para una teoría ética referida a los temas fundamentales del bienestar animal, sí parece serlo para una ética del medio ambiente; al menos si se admite la objeción que acaba de plantearse en referencia a la moralidad contenida en el acto de alimentarse mediante animales y si, además, se entiende lo siguiente.

Singer cree que según la tradición occidental dominante —en la que él mismo se inscribe—, el mundo natural existe para beneficio de los seres humanos. Dios le dio al hombre señorío sobre él y a Dios no le importa cómo lo tratemos. Los únicos miembros moralmente importantes en este mundo son los seres humanos. La naturaleza en sí misma no tiene valor intrínseco; por ello su destrucción no constituye pecado, a menos que con ello se dañe a seres humanos. Toda preocupación por la conservación de la naturaleza, entonces, —preocupación que de hecho existe— será válida siempre y cuando ataña al bienestar humano. Esta postura, en primera instancia, puede parecer muy interesada en lo humano y, por ello, parcial y solo tangencialmente respetuosa del mundo natural; sin embargo, no puede ser objeto de una crítica absoluta —piensa Singer— debido a que, normalmente, es posible apreciar cómo sus puntos de vista pueden

[187] Cfr. SINGER, Peter. "Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals". Avon. New York. 1975.

coincidir con los de otras posiciones mucho más comprometidas con la defensa del medio. A saber, dentro de los límites de la tradición occidental, uno podría oponerse a la energía nuclear argumentando que el material fisionable es tan peligroso para la vida humana que es mucho mejor dejar que el uranio permanezca sumido en las entrañas terrestres. Este y otros ejemplos parecidos le ayudan al autor a sostener definitivamente que es evidente que, incluso en el marco de la moral más antropocéntrica, la conservación del medio ambiente puede llegar a tener un valor de máxima importancia[188].

Dicho sucintamente, las líneas fundamentales de una verdadera ética medioambiental resultan fáciles de inferir. Básicamente, esta favorece los intereses de todas las criaturas sensibles, incluidas las sucesivas generaciones que se proyectan a futuro y se acompaña de una estética de aprecio por la naturaleza virgen; no fomenta grandes familias en las ciudades y pueblos. Ahora, más específicamente, no alienta las familias numerosas en las ciudades y los pueblos y rechaza el modo de vida materialista que calibra el éxito por el consumo de bienes acumulables. A cambio, promueve el éxito derivado de las propias capacidades y el logro de una realización y una satisfacción reales. A la vez, destaca la frugalidad en cuanto actitud necesaria para mitigar la contaminación y propiciar la reutilización de todo lo que pueda ser reutilizado. Singer afirma "el énfasis en la frugalidad y una vida sencilla no implica que la ética del medio ambiente desapruebe el placer, sino que los placeres que valora no provengan de un consumo exagerado"[189].

Estos tópicos nos permiten establecer una feliz convergencia con nuestra anterior descripción de aquello que para nosotros constituye un requisito fundamental para avanzar hacia una definición ética como la que estamos buscando. La reconfiguración de la subjetividad (la producción de existencia humana en nuevos contextos históricos) de la que hemos hablado —como aspiración de una praxis concreta— implica, en este caso, por ejemplo, la posibilidad de hacer viable, en contraposición del sentido del placer inculcado por la máquina alienante de la semiótica consumista, otro sentido del placer como el que proviene de relaciones personales y sexuales cada vez más estrechas, de la cercanía de los niños

[188] SINGER, Peter. "Ética Práctica". Op. Cit. Pág. 334-335.
[189] Ibid. Pág. 359.

y los amigos, de la conversación fraternal y el esparcimiento en armonía con el medio[190], de nuevas modalidades alimenticias de menor impacto para las especies naturales, de la actividad creativa en amplio sentido y de otros asuntos como estos que sustenten un ser-en-sociedad distinto.

9.6. *El biocentrismo*

Paul Taylor ha asumido una posición mucho más radical y resuelta y ha sostenido que todos los seres vivientes tienen igual valor intrínseco[191]. Taylor basa su aserto de la igualdad del valor inherente de las entidades vivas en el hecho de que constituyen un bien en sí mismas, independientemente de nuestra valoración antropocéntrica o de que sean sensibles al cuidado, o a la luz, o al calor o el agua, o de que un rico suelo sea bueno para la hiedra venenosa aunque la hiedra venenosa pueda no ser buena para nosotros, o no sienta ni le concierna su propio bien. Un organismo es, de acuerdo con Taylor, un centro teleológico de vida. El *telos* de un organismo consiste en alcanzar su estado de maduración y reproducirse. De manera contraria a como las máquinas están diseñadas para cumplir nuestros fines, los otros organismos tienen los suyos propios, no menos de lo que nosotros los tenemos. Nuestros actos pueden impedir el cumplimiento de los fines de otros organismos. Hacer esto, simplemente significa dañarlos. Así como nosotros insistimos en que los otros no interfieran con nuestros esfuerzos y logros y demandamos respeto hacia nuestra individualidad, así también no debiéramos interferir con el esfuerzo y los logros de otros seres vivientes; les debemos un idéntico respeto.

Esta misma concepción del valor intrínseco de todo lo viviente, esta ética centrada en la vida, se vio perfeccionada con el aporte de Rolston[192],

[190] A Singer le parece que desde el punto de vista de la ética medioambiental nuestra elección de esparcimiento no es en absoluto éticamente neutral. La elección entre las carreras de autos y el ciclismo, o entre el esquí acuático y el windsurfing, no es sólo una cuestión de gustos o simples preferencias. La diferencia esencial radica en que las carreras de autos y el esquí acuático requieren del empleo de combustibles fósiles contaminantes, mientras que las otras actividades deportivas no. Tomado en serio el compromiso de conservación del ambiente, las primeras dejan de ser aceptables como entretenimiento.

[191] Cfr. TAYLOR, Paul. Op. cit.

[192] Cfr. ROLSTON III, Holmes. Op. Cit.

quien, suscribiendo las tesis de Taylor, consideró necesario argumentar que la *sentiencia* o sensibilidad, la capacidad de un organismo de sentir su propio daño, cuando este le ocurre, es un factor fundamental para jerarquizar el valor intrínseco, pues este será mayor en la medida en que mayor sea la sensibilidad que posea. Rolston además considera que se agrega un valor adicional cuando el organismo es sujeto de una vida y precisa que dicha subjetividad puede ser más rica en algunos seres que en otros. Y como el ser humano adulto normal es racional y plenamente autoconciente es, entonces, el organismo más ricamente subjetivo de todos; por tanto, es el que tiene el mayor valor intrínseco. Ahora, Rolston se autocuestiona, ¿cuál es el *telos* de la mayor parte de los centros teleológicos de vida?, ¿cuál es su bien? Su respuesta es: ser bueno con respecto a su clase y reproducirse, reproducir su especie. Así, las especies que no tienen un *telos*, no son buenas para sí mismas y no tienen valor intrínseco. Pero las innumerables especies existentes no evolucionan aisladamente sino que dentro de una compleja matriz de interrelaciones, es decir, en *ecosistemas*. Por lo tanto, los ecosistemas también tienen un valor intrínseco en la teoría ética medioambiental de Rolston.

Ante todo esto, es preciso pensar que un sistema igualitario del tipo que plantean estos autores extensionistas para resolver los conflictos de intereses entre los individuos, siempre parece ser un asunto razonable, incluso parece una aspiración susceptible de ser puesta en práctica; pero, sólo si es que aquellos individuos cuyos intereses deben ser considerados igualitariamente son relativamente pocos. Puesto que si el número de ellos aumentara y cada vez más individuos fueran comprendidos en igualdad de derechos por vía de una extensión teorética de la considerabilidad moral —como aquella a la que hemos venido refiriéndonos en las páginas anteriores— el espacio moral tendería a sobrepoblarse y, casi necesariamente, emergería una infinidad de conflictos que crecientemente irían albergando menores esperanzas de solución. Recurriendo a un ejemplo ofrecido por el propio Singer —quien se cuestiona la igualdad del valor intrínseco—, ¿sería realmente peor talar un árbol viejo que destrozar una preciosa estalactita que ha tardado incluso más en crecer?, o bien, ¿tiene más valor conservar un pino Huon de dos mil años que una mata de hierba? Es necesario que se diga, cree este autor, no sólo que los árboles, las especies y los ecosistemas tienen intereses sino que tengan intereses moralmente pertinentes. O sea que, si cada entidad es considerada como valiosa en sí, tendrá que demostrarse que su supervivencia o su realización

tiene valor moral[193]. Porque si todo ser viviente llegara a ostentar idéntico nivel de consideración, el sentido mismo de la considerabilidad moral y de derechos tendería a disolverse. Obviamente, el principal problema que debe enfrentar una postura ética extensionista de sello igualitarista, es su practibilidad, su factibilidad de ser puesta en obra. Sin embargo, Taylor insiste tanto en que todas las entidades vivientes tienen igual valor intrínseco, como en que el hombre no es superior a las demás especies; por lo cual no sería posible exigirle una respuesta a este problema de la factibilidad. Seguramente, para Taylor, la puesta en práctica de una ética biocéntrica sería algo muy difícil, pero al parecer no imposible, porque, al menos, admite la posibilidad de que nos sintamos autorizados a defendernos de las amenazas a nuestra existencia y bienestar, como por ejemplo, disparándole a un animal feroz si nos ataca. En lo que no estaría de acuerdo es en que siguiéramos satisfaciendo necesidades superfluas, no básicas, que debieran ser abandonadas cuando llegan a violar los intereses básicos de otros seres vivos. No hay para qué ejemplificar tales acciones, que son abundantes en nuestra vida cotidiana.

Pues bien, hemos hecho una revisión general (no exhaustiva en ningún caso) de algunas de las ideas centrales de los autores y las modalidades más reconocidas (no de la totalidad, por cierto) de ética medioambiental; hemos intentado, al mismo tiempo, sacar a la luz sus dificultades teóricas y los aspectos discutibles de sus planteamientos, quizás también algunos de sus excesos y hasta algunas coincidencias con nuestras propias y modestas intuiciones. Sin embargo, el propósito de este capítulo no se ha cumplido enteramente aún puesto que no hemos pretendido tan solo elaborar una descripción sintética y panorámica de los problemas, sino que traspasar (sin la pretensión de superarlo) el ámbito conocido de la reflexión y aproximarnos al fenómeno ético-ambiental desde una mirada hermenéutica, que es lo que verdaderamente nos importa, para terminar de dar con el objetivo. Las páginas siguientes, en consecuencia, buscarán alcanzarlo.

[193] Cfr. SINGER, Peter. Op. Cit. Pág. 352.

CONCLUSIONES

Bases para una comprensión hermenéutica de la ética medioambiental

Qué tipo de ética medioambiental resulta de la actitud hermenéutica, es la pregunta que corresponde formularse hacia el final de este camino. Hasta acá hemos creído explorar las posibilidades que se abren con la convicción de que, como dice Engelhardt, "el mundo se construye a partir de hechos interpretables"[194] y de que todo conocimiento está condicionado histórica y culturalmente; es decir, que hay estructuras previas a la comprensión que la determinan, por lo que los hechos no pueden asumirse a partir de verdades inmutables y eternas sino como meros datos cuyo entendimiento está siempre influido por la formación histórica y cultural. Esto parece ser tan claro como lo es en el ámbito de las ciencias, en el ámbito de los problemas referidos al medio ambiente, sobre todo, en lo relativo a cualquier postura ética que pretenda validez y reconocimiento.

En efecto, mucho nos interesa en este momento dar con las luces que nos orienten hacia una comprensión del entorno vital en sentido hermenéutico y poder formular algo así como ciertas "condiciones de posibilidad" de una ética para tales circunstancias; vale decir, algunas prescripciones fundamentales —aunque no de acción efectiva— que la validen como una propuesta ética legítima y distinta de la alternativa ecológica propiamente tal, ya que deben reconocerse tanto su origen distinto y su diversidad de intereses como su condición paradigmática de comprensión y acercamiento respecto de los múltiples problemas del presente.

Hemos intentado, por ello, elaborar una apología del medio ambiente que se sustente en una lectura de *la naturaleza como texto*[195], protagonizada

[194] ENGELHARDT, H. Tristram. "Fundamentos de Bioética". Paidós. Madrid. 1996. Pág. 206-207.

[195] Asumiendo para esto la proposición ricoeuriana según la cual "la noción de texto puede ser tomada en un sentido analógico; la Edad Media ya pudo hablar de una *interpretatio naturae*, a favor de la metáfora del libro de la naturaleza". Por lo cual, si la noción de texto puede ser ampliada, entonces, también puede ser ampliada la hermenéutica misma. Cfr. RICOEUR, Paul. "De l'interpretation. Essai sur Freud". Du Seuil. Paris. 1965. Pág. 33.

por el sujeto *depotenciado* de las nuevas condiciones históricas, que asume —hoy y de cara al futuro— la *responsabilidad* por las consecuencias previsibles de sus actos, desde la disposición fundamental del *cuidado*, por medio de la cual establece aquella *solidaridad antropocósmica* que el paradigma tecnocientífico ha desconocido en la época moderna. Es así como en la propia época final de la metafísica y situados en el extremo de la crisis del sujeto y la razón moderna, hemos buscado avanzar por sobre la anárquica dispersión de la desfundamentación hacia las respuestas reclamadas por el presente. Insertando en el intersticial espacio que separa al pasado del futuro la acción responsable que, alejada del total escepticismo, solo quiere ampliar el sedimento de racionalidad existente abriéndose a nuevas *chances* (como diría Vattimo), situadas más allá de su devenir meramente instrumental.

Sin embargo, volvamos primero sobre algunos preceptos fundamentales de la hermenéutica, para reorientar el camino de nuestra reflexión, y luego avancemos hacia lo que queremos finalmente esclarecer.

Nos preguntábamos inicialmente por el tipo de ética medioambiental que surgiría de la actitud hermenéutica; sin embargo, debiéramos ampliar primeramente nuestra pregunta y dirigirla más bien hacia el tipo de ética, así a secas, que surgiría de la hermenéutica. Ricoeur ha intentado una respuesta preliminar a la cuestión, esta nos dará pie para continuar con nuestro interés más específico. Como sabemos, la hermenéutica al poner en relación al texto con el lector mediante la actividad reflexiva de este último, lo proyecta intencionadamente hacia el sentido y la referencia del texto mismo, es decir, después de la descomposición y recomposición del texto, tras el análisis y la síntesis del ejercicio lector; o bien, luego de la desconstrucción y la reconstrucción de la estructura discursiva, se accede a su sentido de una manera interpretativa, comprensiva. Porque en hermenéutica de lo que se trata es de rearticular una realidad, en sí misma articulada, pero que se encuentra desarticulada para el lector con respecto a la totalidad de su sentido. Por ende, la pregunta fundamental de la hermenéutica es: ¿qué sentido y significación tiene *para nosotros* un acontecimiento o situación? Por ello, la hermenéutica trata de comunicarnos, no tanto lo que *dice* un texto como lo que este *quiere decir*. En este mismo sentido, podría ser cuestionada por estar demasiado centrada en el sujeto (o en el lector); sin embargo, hay que entender que tampoco quiere perder de vista al objeto (el texto) y que tiene en cuenta como preocupación central la objetividad de la interpretación y la legitimi-

dad y justicia de la relación con el mundo que el propio texto ostenta, sobre todo cuando este tiene como pretensión referirse al mundo real, cuidando de no llegar a excederlo arbitrariamente. Por ello, en el acto de interpretar hay mucho de *aprender*, de aprender de la realidad que el propio texto impone.

Ahora, para Paul Ricoeur la hermenéutica textual —en cierto modo la culminación de su camino filosófico— como iluminación de la propia experiencia a partir de la comprensión tanto del sentido como de la realidad del texto, es además, *obra* del texto. La comprensión de un texto es el acto por el cual el sujeto es capaz de dejarse guiar por él de tal modo que llega a integrar y soportar su propio sentido y realidad —la experiencia actual— en el sentido y mundo real, no cotidiano, que el texto despliega. Todo se basa en una apropiación del mundo textual que consiste en una desapropiación de sí mismo para dejarse apropiar y guiar por este nuevo mundo abierto por el texto. La comprensión es hermenéutica propiamente tal porque el sentido comprendido y su referencia real remiten a la comprensión de otro sentido y otra realidad, desde las que el anterior sentido y la anterior realidad son vistos en una nueva luz.

Si Ricoeur es notable en hermenéutica es precisamente por esto, pues ha enfatizado la necesidad de atender a la gran carga de subjetividad que introducimos en nuestras interpretaciones; para ello, se vale de las nociones de *aproximación* y *distanciamiento* con relación al texto que se interpreta: dos movimientos imprescindibles para su abordaje razonablemente veritativo. Ricoeur nos dice: "No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un sí mismo más vasto, que sería la proposición de existencia que respondería de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es entonces todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto tendría la clave"[196]. Nuestra comprensión del texto será el medio a través del cual el texto ejerza su interpretación; vale decir, la iluminación que puede hacer de nuestra experiencia actual.

El distanciamiento implica dos momentos: el momento en el que se deja obrar al texto y, por tanto, impele a no obrar imponiéndose sobre él con el propio sentido; y el momento en que se deviene otro respecto del

[196] RICOEUR, Paul. "Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique". Du Seuil. Paris. 1986. Pág. 117.

que comenzó la lectura, gracias a la función ejercida por el texto sobre la propia situación experiencial. La "descontextualización" propia del texto es lo que posibilita su "recontextualización", como lo dijimos en páginas anteriores. La comprensión —interpretación— debe atender al sentido y el mundo que el texto despliega ya que en ese mundo así desplegado aparece una "nueva" realidad, distante frente a la realidad dada y frente al lector dado. Esto mismo, hace posible la apropiación de ese mundo, que es un dejarse apropiar por él para ser algo nuevo, para pertenecerle. En palabras de Ricoeur: "interpretar es tomar el camino de pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto"[197].

Pues bien, esta puede ser la primera manera de establecer algunos parámetros de referencia para aproximarnos a una posible prescripción hermenéutica (o si se quiere a una fundamentación) para una ética del medio ambiente. La lectura de ese texto con el que puede ser analogado el entorno (si se nos permite) exige de inmediato una aproximación y un distanciamiento en el sentido ricoeuriano. La gran carga de subjetividad que podríamos imponer a su comprensión puede inclinar demasiado la balanza a nuestro favor y, en consecuencia, llevarnos a desarrollar una lectura interesada en la que su propio decir tienda tanto al silencio que ya no se pueda tampoco acceder a lo que quiere decir y la arquitectura de doble sentido de la significación se torne irrelevante.

Es claro que la "comprensión" técnico-científica moderna del medio ambiente, su traducción en términos manipulables mediante la disposición de la naturaleza en calidad de "recursos" o *stocks*, como ya se ha dicho, así como el carácter excluyente de su actitud y el antropocentrismo avasallador que se oculta detrás de ella, corresponde en esta analogía texto-naturaleza que pretendemos establecer, al desconocimiento más absoluto y radical que se pueda concebir de la emergencia de un sentido nuevo y provisional para el sujeto humano. La comprensión tecnocientífica rehuye atender al sentido y el mundo que la naturaleza despliega a partir de sí y clausura, por tanto, la salida hacia el reconocimiento de la propia dependencia humana con respecto a lo otro que el medio ambiente representa.

La apercepción del hombre técnico transcurre al margen del reconocimiento de una relación que oscila entre el alejamiento y la proximidad

[197] Ibid. Pág. 155-156.

con respecto a su medio natural. Por su carácter esencialmente subjetivo, el mundo natural, el conjunto de los seres vivientes no-humanos, asimismo como los seres inanimados, se le develan en una distancia meramente "objetiva" que le impide comprender comprendiéndose al interior de lo comprendido, no logrando por eso ni una comprensión radical de ese texto-naturaleza que lo determina y al cual se debe, ni una interpretación de este que sea, en rigor, una interpretación lúcida de sí mismo.

Regresando sobre nuestra pregunta, nos parece que efectivamente se puede pensar que una comprensión concebida en estos términos hermenéuticos puede llegar a propiciar con pleno sentido una ética abierta de la experiencia humana, pero no en una apertura que tiende a disolverse en una simple apología de la diversidad irreductible de las opciones morales, como lo advirtiéramos en la introducción de este trabajo. Es plausible suponer que la centralidad de la hermenéutica dependa principalmente de su alejamiento del cierre característico del subjetivismo metafísico representado por el cientificismo, y en nuestro caso, por su encarnación en la disposición técnica de la naturaleza. Cierre, que se manifiesta en su pretensión de que la experiencia acontezca como reflejo de un sujeto que se quiere transparente. Una ética hermenéutica, luego, no corresponderá a ninguna descripción "neutral" de objetividades, sino más a bien a un evento trans-apropiador en el que las partes (sujeto-objeto, texto-lector, hombre-naturaleza, etc.) se ponen en juego por igual y del cual salen modificadas, y en el que se comprenden en cuanto son comprendidas dentro de un horizonte más amplio del que no disponen sino que las dispone.

La actitud hermenéutica propicia una ética que trasciende la mera descripción y avanza hacia una particular modalidad de prescripción, que no se inscribe ni en el modelo de prescriptividad universalista de la ética tradicional "univocista", según como la describe Beuchot —oclusiva respecto de la alteridad—, ni en la equivocidad absoluta apologética de la fragmentación que, a su modo, también opera como un cierre para la ética, sino en un tipo de prescriptividad más bien analógica, algo así como "de término medio" y prudencial[198] en cuanto se orienta por el reconocimiento y la consideración del otro que limita y determina el alcance de la prescripción misma, y en cuanto el orden posible y provisorio que

[198] BEUCHOT, Mauricio. Op. Cit. Pág. 97.

se configura a partir de allí se sustenta en la convicción de que lo que se busca ya no es más el fundamento último ni el sentido pleno, aunque no por ello se renuncia a su búsqueda eventual y se deja todo abandonado a un nihilismo puramente negativo.

Como lo afirma Vattimo, la hermenéutica es diálogo que debe ejercerse efectivamente más allá de posiciones puramente descriptivistas que soslayen el problema de la relación entre "observador" y "observado"[199]. Y como la hermenéutica es diálogo, por tanto, conduce a una configuración dialógica de la ética que apunta al logro de un *referente* que transite de la dimensión poética a la argumentativa[200], que se instale como un tercero, como un *medium* que alienta la posibilidad de comprensión y relación con el otro, de identificación simpatética con la alteridad, que avale, en definitiva, la consolidación de una humanidad no más "sujeta".

En una ética hermenéutica, la fundamentación de una instancia prescriptiva en los términos que se ha señalado anteriormente, capaz de constituirse en una orientación razonable y prudencial para el proceso deliberativo y la acción referida a la crisis medioambiental del presente, se debe apreciar como una cuestión posible de acometer y sostener —es lo que, modestamente, hemos intentado hasta acá—, sí y sólo sí, en una concepción de realidad en la que estén incluidos como interlocutores válidos o potenciales del hombre, todos los posibles participantes de un diálogo moral en el que se ha dislocado la centralidad de lo humano, y aunque ello no ha quedado exactamente remitido a una periferia insignificante, tampoco permanece en el lugar de "señorío" en el que la tradición lo ha puesto desde el relato bíblico del Génesis hasta nuestros días, porque hay en el presente una evidente fractura de la racionalidad subjetivista, porque hay una insostenibilidad del paradigma del sujeto moderno y la razón monológica que lo impide. El fenómeno de la crisis del humanismo que fuera detectado por Heidegger en nuestra época así lo indica, y al menos en algún sentido, implica esta pérdida de rango, esta diseminación de la jerarquía antropocentrista; la misma que se puede considerar responsable de las contingencias desesperanzadoras y riesgosas

[199] Cfr. VATTIMO, Gianni. "Ética de la Interpretación". Op. Cit. Pág. 59-62.

[200] Sobre todo para contradecir la acusación que con frecuencia recae en la hermenéutica en el sentido de que esta representaría una expresión extrema del irracionalismo y que sería a la vez una expresión de rechazo más o menos explícito de la argumentación, la cual sería sustituida por una manera de hacer filosofía de tipo poético-creativa, incluso, puramente narrativa.

que se ciernen sobre el presente y la cotidianeidad, que se han trasuntado en la vigencia del individualismo irresponsable imperante y violentador, directa e indirectamente, del planeta aquí y ahora.

Una "ética hermenéutica", entonces, no concebirá su tarea como un asunto de prescripción normativa para la administración más racional y depurada de los "recursos", por ejemplo, porque ello dejaría todo donde mismo; ya que el sustrato de racionalidad tecnocientífica permanece intacto en una concepción de este tipo, pues así, no deja de seguir siendo instrumental y antropocéntrica y, por tanto, incapaz de impedir que el hombre continúe "pavoneándose" como Señor de la tierra —según lo diría Heidegger—. Por el contrario, el reajuste jerárquico del sujeto implicado en el cambio que lo conduce de su concepción en cuanto lector privilegiado o intérprete excluyente de la supuesta objetividad del "texto" natural, a la concepción hermenéutica de sujeto dispuesto a dejarse apropiar por el "mundo" del texto —al margen de explicaciones objetivas y localizaciones de superioridad—, muestra que una ética medioambiental debe ser, más que una contabilidad de datos y proyecciones cuantitativas de "explotabilidad" posible para no "agotar" las subsistencias, la comprensión de esa íntima y polifónica relación de transferencia existencial que entrecruza los diversos sentidos y las múltiples sensibilidades de lo vivo que no son admitidas en el enunciado científico-técnico. Porque la determinación de los focos de vida parciales, de aquello que puede dar consistencia enunciativa o soporte de reconocimiento en calidad de existente a la multiplicidad de lo viviente, no depende exclusivamente de una pura descripción objetiva sino de una suerte de narración cuya primera función no es engendrar una explicación racional sino una convergencia de acontecimientos; porque, además, debe entenderse que tras la diversidad de los entes no está dado ningún zócalo ontológico sino un plano reticulado de interfaces múltiples.

Al mismo tiempo, en una ética hermenéutica la actitud adecuada en función del entorno no puede ser vista como un retiro ni como una renuncia a salirle al encuentro en una relación de cercanía. Porque este no es percibido en el sentido de un "todo indiferenciado", al estilo de una unidad mística ante la cual sólo es válida la pretensión de la Auto-realización en el sentido específico en que la ha entendido la ecología profunda; es decir, como un holismo que termina siendo excesivo en la medida en que no reconoce que las entidades naturales no son exactamente lo mismo y no pueden ser consideradas, tampoco, exactamente de igual ma-

nera. Una muestra de ello puede encontrarse fácilmente si, por ejemplo, pensamos en que a pesar del hecho reconocido por la medicina de que somos *simbióticamente* habitados por organismos residentes microscópicos —vale decir, como si fuéramos una sola vida—; cada organismo reconoce inconscientemente la diferencia fundamental entre sí mismo y el otro y responde inmunológicamente cuando su identidad como *individuo* ha sido violada. Por ello, una prescripción medioambiental hermenéutica instará al reconocimiento de la individualidad en la medida que ella se entienda en mutua *solidaridad* con otras formas vivientes a las que se vincula y de las que también depende y que redefinen su propio estatuto vital a través de ese particular vínculo.

Por otra parte, tampoco a una ética hermenéutica se le puede concebir como aval de una acción emancipante respecto de la supuesta e idéntica desmedrada situación genérica de la mujer y la naturaleza que el ecofeminsimo quiere enarbolar como estrategia político-conceptual, porque más bien la existencia virtual de dicha situación queda incluida como elemento de una condición marginalizante, irrespetuosa y avasalladora generalizada que acontece, incluso, intergenéricamente al interior de la realidad masculina, que no se desea bajo ninguna expresión, y que la aproximación hermenéutica (de la analogía texto-naturaleza) permite dejar atrás. Asimismo, su tarea se aleja de toda consideración ética que haga *tabula rasa* de la diversidad y la diferencia gradual de la sensibilidad que otorga un criterio de base para ponderar sensatamente el estatuto moral que pudiera tener cada individuo viviente.

Todos estos deslindes teóricos que ponen a nuestra propuesta más allá (aunque no en total oposición) de las éticas medioambientales descritas con anterioridad, hacen que el modelo hermenéutico de la comprensión enmarque el desarrollo de una ética referida a la acción humana desplegada en el mundo circundante, dentro de ciertas exigencias formales que contribuyen a darle la solidez y legitimidad que requiere para sostener su pretensión paradigmática y su aspiración de ser expresión valedera de comprensión de los problemas de nuestro tiempo y clave de aproximación y distanciamiento hacia lo inefable, hacia lo irreductible de la naturaleza que nos alberga.

¿De dónde obtiene, por tanto, su validez real una apuesta discursiva como esta que hemos buscado llevar adelante en estas páginas que ahora concluyen? Las exigencias aludidas, aunque formales, representan una prueba de suficiencia notable para este propósito. Las adelantamos y ex-

plicitamos al final, porque nos interesa que ellas se constituyan en el metro apropiado, razonable e imparcial con el que se mida el trabajo realizado hasta acá. Esta es la única exigencia que nosotros le planteamos al lector, convencidos de que no hay otra vía por la cual se le puedan plantear objeciones valederas, puesto que toda otra forma de crítica o rechazo del *corpus* teórico presentado, caería de plano en la perspectiva ideológica o del interés, opción que ya está rechazada implícita y explícitamente en las mismas ideas que se han articulado hasta aquí. Se trata de las siguientes.

En primer lugar, creemos que una ética, así como cualquier otro patrón de ideas, debe ostentar una clara y marcada autoconsistencia para llegar a ser algo razonablemente aceptable y persuasivo; es decir, que la visión de mundo subyacente a la estrategia conceptual desarrollada, se muestre tanto virtual como efectivamente en cada uno de sus asertos y cuestionamientos con correspondencia interna. En segundo término, creemos que una exigencia de adecuación o pertinencia debe recaer también sobre este planteamiento y otros semejantes. Una ética medioambiental resultará inadecuada e impertinente si no está dirigida a aquellos problemas que, en su conjunto, constituyen la "crisis medioambiental". Por ejemplo, una ética reproductiva será inadecuada si al intentar abordar el problema demográfico y fundamentar el control de la población, por ejemplo, ignora e implícitamente, además, niega que la sobrepoblación sea el resultado de una irresponsabilidad profundamente moral que la posibilita. En tercer lugar —algo a lo que ya nos habíamos referido— habría que mencionar la exigencia de aplicabilidad o practicabilidad que debe enfrentar una proposición de esta índole, porque ineludiblemente hay que preguntarse si hoy en día, de acuerdo con el estado actual de la realidad, resulta posible de verdad vivir conforme a los preceptos de una ética, puesto que una ética requiere siempre la consideración de otros seres con intereses diferentes a los propios, y descuidar estos últimos puede llegar a tornar la vida algo de verdad invivible, insoportable; razón por la que para algunos puede ser muy difícil adherir a tales preceptos. Finalmente, una exigencia muy importante que se le puede plantear a una teoría de esta naturaleza, sea medioambiental u otra, es la de una cierta economía conceptual, es decir, que si tuviéramos ante nosotros varias teorías igualmente consistentes, adecuadas y practicables, nos viéramos instados a asumir aquella cuyo planteamiento involucra la menor cantidad de proposiciones; o sea aquella cuyos supuestos fundamentales están más sencillamente desarrollados y sean, al mismo tiempo, más plausibles.

Podemos decir, para concluir, que en el aspecto formal y en el contenido, esto es a lo que hemos venido aspirando desde las páginas iniciales de este libro; esperamos sinceramente haberlo conseguido o al menos habernos aproximado al logro de estas metas que constituyen, a nuestro juicio, un parámetro apropiado de evaluación del rigor y la seriedad que se le puede exigir a cualquier esfuerzo intelectual como para admitir que contribuye al debate y al mejor esclarecimiento de la problemática general de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

APEL, KARL-OTTO. *Teoría de la verdad y Ética del discurso.* Paidós. Barcelona.

APEL, KARL-OTTO. *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia.* Almagesto. Buenos Aires. 1994.

AUSTIN, J. L. *Ensayos filosóficos.* Alianza. Madrid. 1990.

BENGOA, JAVIER. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y Fundamentación última en la Filosofía contemporánea.* Herder. Barcelona. 1992.

BEUCHOT, MAURICIO. *Tratado de Hermenéutica Analógica.* Editorial Itaca, Facultad de Filosofía y Letras UNAM. México. 2005.

CALLICOT, J. BAIRD. "*The Search for an Environmental Ethics*" incluido en REGAN, Tom. *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy.* Mc Graw-Hill. Raleigh, NC. 1993.

CALLICOT, J. BAIRD. *In defense of the Land Ethics. Essays in Environmenmtal Philosophy.* State University of New York Press. Albany, NY. 1989.

CEREZO, PEDRO. *"De la existencia ética a la ética originaria"* en DUQUE, Félix. (compilador) *Heidegger. La voz de tiempos sombríos.* Del Serbal. Barcelona. 1991.

DELEUZE, GILLES. *Nietzsche y la Filosofía.* Anagrama. Barcelona. 1971.

DEVALL, BILL y SESSIONS, GEORGE. *Deep Ecology: Living as if Nature mattered.* Peregrine Smith Books. Salt Lake City. 1985.

DILTHEY, WILHELM. *The rise of Hermeneutics*, en *Critical Sociology: Selected Readings.* Penguin Books. Harmondsworth, UK. 1976. Traducido por T. Hall de la versión original *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *W. Dilthey, Gesammelte Schriften.* B. G. Teubner. Leipzig und Berlin. 1923. Versión española *El surgimiento de la Hermenéutica*, en *Dos escritos sobre Hermenéutica.* Istmo. Madrid. 2000. Trad. de Antonio Gómez Ramos.

DILTHEY, WILHELM. *Esbozos para una Crítica de la Razón histórica*, en *Dos escritos sobre Hermenéutica.* Istmo. Madrid. 2000. Trad. de Antonio Gómez Ramos.

ENGELHARDT, H. TRISTRAM. *Fundamentos de Bioética.* Paidós. Madrid. 1996.

FERRARIS, MAURIZIO. *Historia de la Hermenéutica.* Akal. Madrid. 2000.

FINK, EUGEN. *La Filosofía de Nietzsche.* Alianza. Madrid. 1979.

FOCAULT, MICHEL. *Saber y Verdad.* La Piqueta. Madrid. (Sin año de edición registrado).

FOCAULT, MICHEL. *La Arqueología del Saber.* Siglo XXI. Madrid. 1995.

GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y Método.* 2 vols. Sígueme. Salamanca. 1988.

GADAMER, HANS-GEORG. *Historia y hermenéutica.* Paidós. Barcelona. 1997.

GADAMER, HANS-GEORG. *Los Caminos de Heidegger.* Herder. Barcelona. 2000.

GUATTARI, FELIX. *Las Tres Ecologías.* Pre-textos. Valencia. 1994.

GRONDIN, JEAN. *Introducción a la Hermenéutica filosófica*. Herder. Barcelona. 1999. Trad. de Ángela Ackermann Pilári.

HABERMAS, JÜRGEN. *El Discurso filosófico de la Modernidad*. Taurus. Madrid. 1996.

HABERMAS, JÜRGEN. *Verdad y Justificación*. Trotta. Madrid. 2002. Trad. de Pere Fabra y Luis Díez.

HEIDEGGER, MARTIN. *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México. 1968. Trad. J. Gaos.

HEIDEGGER, MARTIN. *Identidad y diferencia*. Anthropos. Madrid. 1994. Trad. H. Cortés y A. Leyte.

HEIDEGGER, MARTIN. *Serenidad*. Del Serbal. Barcelona. 1989.

JONAS, HANS. *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización tecnológica*. Herder. Barcelona. 1995. Trad. J. Fernández Retenaga.

KUHN, THOMAS S. *La Estructura de las Revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. Santiago de Chile. 1996.

LA FOLLETTE, HUGH (Editor). *Ethics in Practice. An anthology*. Blackwell Publishers. Oxford. 2000.

LYOTARD, JEAN FRANÇOIS. *"Notas sobre sistema y ecología"*, en VATTIMO, Gianni (compilador). *La secularización de la Filosofía*. Gedisa, Barcelona, 1992.

MACINTYRE, ALASDAIR. *Historia de la ética*. Paidós. Barcelona. 1998.

MALLERY, J. *et al*. *Hermeneutics: From textual explication to computer understanding?* incluido en *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*. Stuart C. Shapiro ed. John Wiley & Sons. New York. 1987. Trad. propia.

MORIN, EDGAR. *Terre Patrie*. Du Seuil. Paris. 1996.

NAESS, ARNE. *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. The Trumpeter*. 4/3. 1987.

NAESS, ARNE. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*. En *Inquiry*. Vol. 6. 1984.

NIETZSCHE, FRIEDERICH. *La ciencia jovial*. Monte Ávila. Caracas. 1992. Trad. de José Jara.

NIETZSCHE, FRIEDERICH. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza. Madrid. 1974.

NIETZSCHE, FRIEDERICH. *"Fragmentos póstumos"* editados como *LA VOLUNTAD DE PODERÍO* en OBRAS. EDAF. Madrid. 1969. Traducción de Aníbal Frufe y Carlos Vergara.

NIETZSCHE, FRIEDERICH. *La Genealogía de la Moral*. Alianza. Madrid. 1995.

NIETZSCHE, FRIEDERICH. *Más allá del bien y del mal*. Alianza. Madrid. 1994.

NIETZSCHE, FRIEDERICH. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid. 1994. Trad. L. M. Valdés y T. Orduña.

NORTON, BRYAN G. *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*. Environmental Ethics 6. 1984.

OYARZÚN, PABLO. *Quiasma. De Retórica y Filosofía*. Ponencia presentada al coloquio "Nietzsche más allá de su tiempo". Universidad de Valparaíso. 1994.

REGAN, TOM. *The Nature and Possibility of an Environmental Ethics. Environmental Ethics 3*. 1981.

REGAN, TOM. *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. Random House. New York. 1984.

RICOEUR, PAUL. *De l'interpretation. Essai sur Freud*. Du Seuil. Paris. 1965.

RICOEUR, PAUL. *Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique*. Du Seuil. Paris. 1986.

RICOEUR, PAUL. *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la teoría de la acción*. Docencia. Buenos Aires. 1985.

RICOEUR, PAUL. *Le conflit des Interprétations.* Du Seuil. Paris. 1969. Hay versión española: "Hermenéutica y Estructuralismo". Megápolis. Buenos Aires. 1975.

ROLSTON III, HOLMES. *Environmental Ethics. Duties to and Values in the Natural World.* Temple University Press. Philadelphia. 1988.

ROLSTON III, HOLMES. *Philosophy gone wild. Essays in Environmental Ethics.* Prometheus Books. Buffalo, NY. 1986.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH. *Hermeneutik.* H. Kimmerle, ed. Carl Winter Universitatsverlag. Heidelberg. 1959.

SEARLE, JOHN R. *Actos de habla.* Cátedra. Madrid. 1980.

SEGURA, ARMANDO. *Heidegger en el contexto del pensamiento "debole" de Vattimo.* Publicaciones de la Universidad de Granada. Granada. 1996.

SINGER, PETER. *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals.* Avon. New York. 1975. Hay versión española: *Liberación animal.* Trotta. Madrid. 1995.

SINGER, PETER. *Ética Práctica.* Cambridge University Press. Melbourne. 1995.

SINGER, PETER. (Editor). *Compendio de Ética.* Alianza. Madrid. 1995.

SMALLEY, B. *The study of the Bible in the Middle ages.* Blackwell. Oxford. 1952.

STERBA, JAMES. *Earth Ethics: Environmental Ethics, Animal Rights and Practical aplications.* Prentice-Hall. Englewood Cliffs, NJ. 1996.

TAYLOR, PAUL. *Respect for Nature. A Theory for Environmental Ethics.* Princeton University Press. Princeton, NJ. 1986.

TORRETTI, ROBERTO. *Filosofía de la Naturaleza.* Universitaria. Santiago. 1980.

VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (Compiladores). *El pensamiento débil.* Cátedra. Madrid. 1988.

VATTIMO, GIANNI (Compilador). *La secularización de la filosofía.* Gedisa. Barcelona. 1992.

VATTIMO, GIANNI. *El fin de la modernidad.* Barcelona. Gedisa. 1994. Pág. 145.

VATTIMO, GIANNI. *El sujeto y la máscara.* Península. Barcelona. 1989. Pág. 285.

VATTIMO, GIANNI. *Ética de la interpretación.* Paidós. Buenos Aires. 1992.

VATTIMO, GIANNI. *Introducción a Heidegger.* Gedisa. Barcelona. 1993.

VATTIMO, GIANNI. *La sociedad transparente.* Paidós. Barcelona. 1994. Págs. 83 - 87.

VATTIMO, GIANNI. *Más allá de la interpretación.* Paidós. Barcelona. 1995.

VATTIMO, GIANNI. *Diálogo con Nietzsche.* Paidós. Buenos Aires. 2002.

VERMAL, JUAN LUIS. *La crítica de la metafísica en Nietzsche.* Anthropos. Barcelona. 1987.

VITIELLO, VINCENZO. *Racionalidad hermenéutica y racionalidad de la historia* en *Hermenéutica y Racionalidad.* Gianni Vattimo (Compilador). Norma. Santafé de Bogotá. 1994.

VOLPI, FRANCO. *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica.* En *Seminarios de Filosofía.* Anuario. Vol. 9. 1996. Instituto de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile.

VOLPI, FRANCO. *La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo* en *Hermenéutica y Racionalidad.* Gianni Vattimo (Compilador). Norma. Santafé de Bogotá. 1996.

WARREN, KAREN. J. *The Power and Promise of Ecological Feminism.* Environmental Ethics 12. 1990.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Investigaciones filosóficas.* Alianza. Madrid. 1990.

Colección
EL SABER Y LA CULTURA

Breve historia universal (hasta el año 2000)
Ricardo Krebs

Civilizaciones Prehispánicas de América
Osvaldo Silva Galdames

Chile y Perú, la historia que nos une y nos separa 1535-1883
Sergio Villalobos R.

Breve Historia de la Independencia Latinoamericana
Rolando Mellafe
María Teresa González

Breve Historia de los Estados Unidos de América
Cristián Guerrero Lira
Cristián Guerrero Yoacham

Breve Historia del Psicoanálisis
Ramón Florenzano

Breve Historia del Cristianismo
José Orlandis

Vida y cultura en los oasis de San Pedro de Atacama
Lautaro Núñez Ascencio

Cuestiones disputadas acerca de lo malo
Santo Tomás de Aquino

Conociendo a los Grandes Filósofos
Adriana Figueroa Velasco

El Quijote y la poética de la novela
Félix Martínez Bonati

El pasar del tiempo y su medida
Humberto Giannini

De cómo el hombre limitó la razón y perdió la libertad
Renato Espoz

De Veritate
Santo Tomás de Aquino

El problema del dolor
C.S. Lewis

El sentimiento de lo humano en la ciencia, la filosofía y las artes. Homenaje a Félix Schwartzmann
Alejandro Ramírez
César Ojeda

El temor y la felicidad
Sergio Peña y Lillo

Confróntese con la sospecha
Marcelo Pellegrini

Aristófanes: Nubes
Óscar Velásquez

En el camino de la vida
Ramón Florenzano

Estudios sobre la Conquista de América
Néstor Meza Villalobos

Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica
Mario Góngora

Filosofía, ciencia y técnica
Martin Heidegger

Grandes médicos humanistas
Alejandro Goic

Heidegger y la época técnica
Jorge Acevedo

Heidegger y Zubiri
Jorge Eduardo Rivera

Historia del Derecho
Jaime Eyzaguirre

Hombre y Mundo
Jorge Acevedo

La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia
Humberto Giannini

La Novela Chilena
Cedomil Goic

La Poética del Tiempo: ética y estética de la narración
Jorge Peña Vial

La Sociedad como Proyecto
Jorge Acevedo

La agonía del pensamiento romántico. Cuatro ensayos sobre nuestra situación intelectual
Félix Martínez Bonati

La alegoría del amor
C.S. Lewis

La angustia
Sergio Peña y Lillo

La antropología de Viktor Frankl
Wenceslao Vial Mena

La ciudad y las palabras
Hernán Neira

La extraña figura antropológica del hombre de hoy
Armando Roa

La literatura clásica griega
César García

La transformación de la epistemología contemporánea
Alejandro Ramírez

La época presente
Soren Kierkegaard

Las Categorías
Aristóteles

Los principios de la naturaleza
Santo Tomás de Aquino

Lógica elemental
Juan Rivano

Meditaciones Metafísicas
René Descartes

Nativos de este mundo
Carla Cordua

Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche
Eduardo Carrasco Pirard

Para leer a Jaspers. Invitación a la Psicopatología General
Mario Vidal Climent

Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor
Óscar Velásquez

Prehistoria de América
Osvaldo Silva Galdames

Reflexiones sobre el caos
Max Colodro

Retratos de la antigüedad griega
Gerardo Vidal Guzmán

Retratos de la antigüedad romana y la primera cristiandad
Gerardo Vidal Guzmán

Retratos del Medioevo
Gerardo Vidal Guzmán

Ser y Tiempo
Martin Heidegger

Sobre símbolos
Francisco José Folch

Sociedad y teoría de sistemas
Darío Rodríguez
Marcelo Arnold

SERIE FILOSOFÍA

Filosofía, ciencia y técnica
Martin Heidegger

La "reflexión" cotidiana.
Hacia una arqueología de la experiencia
Humberto Giannini

La Poética del tiempo:
ética y estética de la narración
Jorge Peña Vial

La agonía del pensamiento romántico.
Cuatro ensayos sobre nuestra situación intelectual
Félix Martínez Bonati

La literatura clásica griega
César García

Para leer. Así habló Zaratustra de F. Nietzsche
Eduardo Carrasco Pirard

Retratos de la antigüedad griega
Gerardo Vidal Guzmán

Retratos de la antigüedad romana
y la primera cristiandad
Gerardo Vidal Guzmán

Retratos del Medioevo
Gerardo Vidal Guzmán

Ser y tiempo, Martin Heidegger.
Traducción, prólogo y notas de
Jorge Eduardo Rivera.



EDITORIAL UNIVERSITARIA

La naturaleza como texto

Hermenéutica y crisis medioambiental

Raúl Villarroel

El libro que aquí se presenta se define como una apología filosófica del medio ambiente. Su argumentación central se sustenta en una hermenéutica de la naturaleza en la que ésta es leída como si fuera un texto. De esta operación interpretativa puede ser protagonista el sujeto depotenciado de las nuevas condiciones históricas impuestas por la época final de la metafísica. Dada la rebaja nihilista de su estatuto ontológico y la extrema gravedad de la crisis ambiental del presente, este particular sujeto contemporáneo se ve impulsado, ahora de cara al futuro, a reconsiderar críticamente su programa devastador de la naturaleza y asumir la corresponsabilidad por las consecuencias de su acción individual y colectiva sobre el mundo. La nueva perspectiva de su acción proviene de una disposición fundamental de cuidado, desde la que alienta la posibilidad de restablecer aquella solidaridad antropocósmica desconocida sistemáticamente por el paradigma tecnocientífico moderno, al que hasta ahora ha respondido.

Raúl Villarroel es Doctor en Filosofía y Magíster en Bioética por la Universidad de Chile. Es Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y en la actualidad se desempeña como Director del Centro de Estudios de Ética Aplicada de la misma Facultad. Es autor de numerosos artículos en revistas especializadas y coautor del libro *Bioética. Fundamentos y Dimensión práctica* (2004).



Visite nuestro catálogo en

w w w . u n i v e r s i t a r i a . c l